Pr. Dr. Dorin Octavian Picioruș

Atenție teologică



Teologie pentru azi
București
2014

Porumbiță și nu *porumbel*

În limba greacă, ἡ περιστερά, -ᾶς înseamnă *porumbiță*, pe când ὁ περιστερός, -οῦ înseamnă *porumbel*.

În limba latină, pentru *porumbiță* avem *columba, -ae*, pe când, pentru *porumbel* avem *columbus, -i*.

Astfel stând lucrurile, în Fac. 8, 8 Sfântul Noe a trimis din chivot/ arcă *o porumbiță* [τὴν περιστερὰν], *cf*. LXX. La fel e și în VUL: *columbam*.

La Botezul Domnului, Duhul Sfânt S-a coborât sub formă trupească *ca o porumbiță* [ὡς περιστερὰν] peste El [Lc. 3, 22, *cf*. GNT]. Tot porumbiță e și în GOC [ὡσεὶ περιστερὰν], MGK [ὡς περιστερὰ], VUL [sicut columba].

De asemenea, avem *porumbiță* în GNT și la Mt. 3, 16 [εἶδεν [τὸ] Πνεῦμα [τοῦ] Θεοῦ καταβαῖνον *ὡσεὶ περιστερὰν* [καὶ] ἐρχόμενον ἐπ' Αὐτόν/ a văzut Duhul lui Dumnezeu coborând *ca o porumbiță* și a venit peste El], Mc. 1, 10 [τὸ Πνεῦμα *ὡς περιστερὰν* καταβαῖνον εἰς Αὐτόν / Duhul *ca o porumbiță* a coborât întru El] și In. 1, 32 [καταβαῖνον *ὡς περιστερὰν* ἐξ οὐρανοῦ/ coborând *ca porumbiță* din cer].

În VUL e aceeași situație: Mt. 3, 16 [sicut columbam], Mc. 1, 10 [tamquam columbam], In. 1, 32 [quasi columbam].

În concluzie, înlocuirea *porumbiței* cu *porumbel* în edițiile sinodale românești *nu se susține*.

Identitatea religioasă a românilor: *un fapt providențial*

Nu putem accepta ideea de *întâmplare* când vine vorba de un fapt constitutiv pentru o națiune și anume *credința religioasă*.

Ea este *o alegere*. Și, totodată, *o permanentizare* a acelei alegeri.

Însă pentru poporul român credința ortodoxă e *un fapt providențial* pentru că am ales și am rămas *în credința apostolică* a Bisericii.

Și fără *ajutorul* lui Dumnezeu nu puteam să ne păstrăm această identitate religioasă timp de două milenii.

De aceea, în studiul de față vom analiza poziții pro și contra ideii că Ortodoxia este *un fapt providențial* pentru națiunea română.

Ion Zamfirescu considera Ortodoxia românească „o realitate organică”[1]. Și nu are cum să nu fie *o realitate constitutivă* pentru români atâta timp cât Sfântul Apostol Andrei a fost *evanghelizatorul* sciților [Σκύθαις] și al tracilor [Θρᾴκαις][2].

Același autor sublinia faptul că Biserica Ortodoxă Română „a știut *să inițieze* și *să susțină* mișcările necesare…*progresului* românesc”[3].

De aceea, ea nu a fost „o instituție retrogradă” ci una căreia nu i-au plăcut „formele revoluționare” în domeniul vieții spirituale și politice[4].

Și pentru că „mersul poporului românesc s’a petrecut prin *integrări lente*, asemănătoare cu acelea ale *creșterilor organice* din natură...[tocmai] nota aceasta de *evoluție conservatoare*, atât de *contestată* de unii, este nota

---

[1] Ion Zamfirescu, *Spiritualități românești*, Ed. M.[onitorul] O.[ficial], Imprimeria Națională, București,1941, p. 63. Cartea are 462 p.

[2] [Sfântul] Hippolyti, *De duodecim Apostolis*, în PG 10, col. 952.

[3] Ion Zamfirescu, *Spiritualități românești*, op. cit., p. 70.

[4] Ibidem.

prin care biserica noastră ortodoxă s'a înscris *statornic* și *necesar* în orizontul de vieață al poporului românesc"[5].

Afirmații ale autorului din care deducem că *sensul* cărții sale e unul *apologetic*. Pentru că era la curent cu opinii care *contestau* organicitatea Ortodoxiei românești.

Analizând lucrurile mai departe, Ion Zamfirescu subliniază faptul că românii au „o structură sufletească afectivă"[6], datorită căreia *atitudinile* lor de viață răsar „din intuiții ferme și directe"[7].

De aceea țăranul român are *o libertate interioară directă*[8], „prin *sentimentul de vieață* pe care i-l dă întreaga lume înconjurătoare și din care se simte pe sine ca făcând *organic* parte"[9].

Și pentru că poporul român a avut, în mod preponderent, „o civilizație sătească"[10], tocmai de aceea Ortodoxia i-a umplut românului nevoia de *taină* dar și de *revelare personalizată* a lui Dumnezeu[11].

Iar autorul dă aici exemplul țăranului ortodox, care se simte *stingher* într-o biserică luterană, pentru că nu are altarul care *îi asigură* taina și nici Sfintele Icoane care *îi personalizează* contactul cu Dumnezeu și cu Sfinții[12].

Referindu-se la *minunea* rezistenței de veacuri a poporului român[13], Zamfirescu o explică prin aceea că românii și-au personalizat, în mod *demn*, dramele personale și naționale[14]. Tocmai pentru că Ortodoxia consideră durerile vieții nu ca pe *o fatalitate* ci ca pe *un exercițiu de libertate personalizator*.

Și ajungând în acest punct, Ion Zamfirescu își începe polemica sa cu Eugen Lovinescu, citând

---

[5] Ibidem.
[6] Idem, p. 74.
[7] Ibidem.
[8] Ibidem.
[9] Idem, p. 74-75.
[10] Idem, p. 75.
[11] Idem, p. 76.
[12] Idem, p. 75-76.
[13] Idem, p. 80.
[14] Idem, p. 81.

din *Istoria civilizației române*, vol. I, București, 1924, p. 8. Unde Lovinescu considera că Ortodoxia *ne-a scos* de pe „orbita civilizației apusene”[15].

Și Zamfirescu admite faptul că Ortodoxia „ne-a ținut oarecum *departe* de Apus”[16] dar tocmai pentru faptul că teologia și modul de viață catolice și protestante *nu rimează* cu dispozițiile noastre interioare[17].

Pentru că Ortodoxia i-a dat *capacitatea de rezistență* poporului român, legându-l „de pământ, de natură și de munca agricolă”[18], o „evlavie simplă”, modestia, o atitudine conservatoare asupra existenței[19].

Iar dacă autorul s-a dezis de poziția nihilistă a lui Lovinescu, el îmbrățișează poziția istoric-realistă a lui Nicolae Iorga din *Concepția românească a Ortodoxiei*, București, 1940, unde Iorga vorbește despre faptul că Ortodoxia românească e credința *sădită* de misionarii creștini[20].

Astfel Zamfirescu, ca și Iorga, pledează pentru „o conștiință ortodoxă românească”[21] începând cu secolul al IV-lea d. Hr.[22].

Motiv pentru care Ortodoxia românească „nu s'a complăcut niciodată *în negații*”[23], nu a pledat pentru „o spiritualitate *egoistă*”[24] și nici pentru „curente de cultură”[25].

Mai sus amintita lucrare a lui Iorga este o conferință susținută într-un *cadru ortodox*, fiind de față ierarhi ai Bisericii[26]. Și aici el afirmă că

---

15 Idem, p. 81.
16 Idem, p. 82.
17 Ibidem.
18 Idem, p. 83.
19 Ibidem.
20 Idem, p. 85.
21 Ibidem.
22 Ibidem.
23 Idem, p. 111.
24 Ibidem.
25 Ibidem.
26 N.[icolae] Iorga, *Concepția românească a Ortodoxiei* (conferință ținută în ziua de 13 ianuarie 1940 la *Societatea „Femeilor ortodoxe”*), Ed. România, București, 1940, 32 p.

românii au „o moștenire tracă”[27], care constă în „o energie nestăvilită, o credință entuziastă în dăinuirea vieții dincolo de hotarele aceleia pe care o trăim, o sete de nemurire...[care îi făcea să moară] cu zâmbetul pe buze”[28], de la romani am luat „sfânta dreptate”[29], însă *creștini* ne-au făcut *misionarii* veniți aici[30]...pagina a 12-a fiind cea din care a citat, fără să *o indice*, Ion Zamfirescu.

Și Iorga spune că noi avem creştinismul Sfântului Nichita[31] [Niceta de Remesiana] și că *horepiscopii* [episcopii sătești] au fost primii ierarhi ai românilor[32].

Nichifor Crainic, într-un număr din *Gândirea*[33], vorbea despre *rezultatul pozitiv* al închiderii în sine al Ortodoxiei: „Ne-am închis în noi sub urgia istoriei, pentru a păstra, cum am primit-o, *comoara spirituală*, care vine de departe, din gloria fără asemănare a Bizanțului ortodox. *Primitivismul* nostru, în comparație cu ironia omului din Occident, înseamnă *vigoare* și *vitalitate nouă*, care abia acum iese la suprafață. El e zăcământul unor puteri spirituale din care poate înflori *o nouă formă* în cultura europeană”[34].

Într-un alt număr al revistei, din 1942[35], Crainic spune că elementele fondatoare ale *conștiinței europene* sunt trei și anume: *umanismul*, *credința creștină* și *cultura națională*[36]. Cu alte cuvinte, că tradiția ortodoxă nu e mai puțin *europeană* decât tradițiile catolică și protestantă.

În același an, în articolul *Sufletul românesc*, Crainic atrage atenția asupra faptului că „marea

---

[27] Idem, p. 9.
[28] Ibidem.
[29] Idem, p. 10.
[30] Idem, p. 12.
[31] Ibidem.
[32] Idem, p. 13.
[33] Nichifor Crainic, *Patria noastră ecumenică*, în Rev. *Gândirea* (XX), nr. 5, mai 1941.
[34] Idem, p. 215.
[35] Nichifor Crainic, *Providența în istorie*, în Rev. *Gândirea* (XXI), nr. 1, ianuarie 1942.
[36] Idem, p. 6.

omenie românească” nu poate fi înțeleasă „decât cu luminile ortodoxiei”[37].

Pentru că *omenia* este „*însăși substanța* sufletului românesc”[38].

În *Transfigurarea românismului*, articol publicat în 1943, autorul nostru spune că ne-am manifestat întotdeauna în istorie ca *români* și *creștini*[39].

Și „numai ipotetic am putea să facem *o deosebire* între ceeace e *românesc* și ceeace e *creștin*, de vreme ce realitatea istorică, una singură, ni se înfățișează ca *o fuziune organică* între românism și creștinism.

Pentru noi credința creștină nu e o disciplină *însușită din afară* sau *aplicată* ca un corset de ghips pe un trup bolnav, ca să-i vindece fracturile; pentru noi *credința creștină* e *singurul mod spiritual de a fi*, în afară de care altul n'am cunoscut și nici n'am voit să cunoaștem”[40].

De aceea, „toate *momelile* [încercările prozelitiste n.n.] făcute în curgerea veacurilor de a ne despărți *ființa etnică* de modul ei *creștin-răsăritean* s'au izbit de *refuzul* aceleeași conștiințe puternice”[41], identitare.

Astfel, *generozitatea* românilor nu se poate *explica* fără credința ortodoxă[42].

După cum nici *eroismul* lor[43]. Fiindcă Ortodoxia este pentru români un „principiu de viață”[44], care le-a creat identitatea[45].

Însă, pentru Sextil Pușcariu, ca și pentru Lovinescu, Ortodoxia e o *pată neagră* deși ne-a *amprentat* cultural:

---

[37] Nichifor Crainic, *Sufletul românesc*, în Rev. *Gândirea* (XXI), nr. 7, august-septembrie 1942, p. 361.
[38] Idem, p. 362.
[39] Nichifor Crainic, *Transfigurarea românismului*, în Rev. *Gândirea* (XXII), nr. 4, aprilie 1943, p. 177.
[40] Ibidem.
[41] Idem, p. 177-178.
[42] Idem, p. 182.
[43] Ibidem.
[44] Idem, p. 183.
[45] Idem, p. 184.

„Într-o vreme când orice mişcare culturală se reflecta prin biserică, ortodoxismul nostru a fost evenimentul *cu cele mai grave urmări* pentru dezvoltarea noastră culturală, căci el *ne-a legat* pentru veacuri întregi de cultura Orientului, formând un zid *despărţitor* faţă de catolicismul vecinilor noştri din vest şi din nord.

Marea mişcare a Renaşterii, care a cuprins – deşi mai târziu decât pe alţii – pe vecinii noştri poloni şi unguri, e strâns legată de catolicismul acestora.

Dacă ortodoxismul nostru a fost cea mai puternică *pavăză* pentru conservarea limbii şi naţionalităţii noastre, el a fost şi *o piedică puternică* şi *continuă* pentru curentele culturale apusene.

Chiar ideea de *latinitate*, care în mod firesc trebuia să apară odată cu trecerea românilor prin şcolile umaniste ale vecinilor noştri, nu a avut multă vreme un răsunet covârşitor.

În schimb însă, Orientul cu fantazia-i vie şi cu nepotolita-i sete de forme nouă [noi] şi culori îmbelşugate, lumea aceea *inventivă* de care ne lega religiunea, îmbinată cu predispoziţiile etnice de origine mediteraneană ale firii noastre înzestrate, înainte de toate, cu un pronunţat simţ pentru măsură şi armonie, a făcut ca în acest colţ din sud-estul european stăpânit de români să se nască *o cultură proprie*”[46].

Simion Mehedinţi însă subliniază *îngăduinţa* românilor faţă de „credinţele altora”[47]. Pentru că „românii n-au avut niciodată *aplecare spre ceartă* în privinţa dogmelor”[48]. Iar „Biserica şi neamul au trăit *în deplină solidaritate,* chiar de la început”[49].

---

[46] Sextil Puşcariu, *Istoria literaturii române. Epoca veche*, ediţie îngrijită de Magdalena Vulpe, postfaţă de Dan C. Mihăilescu, Ed. Eminescu, Bucureşti, 1987, p. 20-21.

[47] Simion Mehedinţi, *Creştinismul românesc*. Adaos la *Caracterizarea entnografică a poporului român*, cu pref. de Dumitru Muster, ed. îngrijită de Dora Mezdrea, Ed. Fundaţia Anastasia, Bucureşti, 1995, p. 31. Cartea are 234 p.

[48] Idem, p. 37.

[49] Idem, p. 54.

Totodată autorul subliniază și faptul că „neamul nostru [românesc] a fost *scutit* de erezii și de eretici”[50], păstrându-și astfel *unitatea.*

Mehedinți pledează energic pentru „Ortodoxia *arhaică* a poporului român”[51].

Și prin *arhaică* el vrea să spună că Ortodoxia românească e *străbună,* s-a format aici și nu a fost *importată* de undeva.

O altă însușire *de caracter* a poporului român pe care Mehedinți o scoate în evidență e aceea *a absenței* „pornirii spre răzbunare”[52]. După care discută o altă însușire a lui și anume: *acceptarea* suferinței ca *mijloc* de curățire interioară[53].

Pentru că românii, ortodocși dintru început, au credința că binele, în cele din urmă, *învinge* răul[54].

Referindu-se la creștinismul românesc, la particularitățile sale, autorul spune că este „mai mult intuitiv” și că se potrivește cu „temperamentul liric”[55]. Și că românii ortodocși au *o aplecare* spre Tradiție în sens *național*[56].

Întrebarea e următoarea: putem să avem o perspectivă asupra Sfintei Tradiții a Bisericii doar din punct de vedere *național* sau trebuie să *înglobăm* și perspectivele celorlalte neamuri ortodoxe asupra Tradiției? Și în această privință cred că trebuie să fim *sintetici* și nu *exclusiviști.*

Iar *întâlnirea* noastră cu alte neamuri ortodoxe nu trebuie să se facă pe criterii de *vechime* ci pe criterii de *fidelitate* cu dogmele și viața Bisericii.

Altfel ne mândrim doar cu *vechimea* și cu *particularitatea* Ortodoxiei românești dar fără *conținutul* teologic și experiențial al Bisericii.

---

[50] Idem, p. 66.
[51] Idem, p. 69.
[52] Idem, p. 80.
[53] Idem, p. 97.
[54] Idem, p. 105.
[55] Idem, p. 173.
[56] Ibidem.

În *Trilogia culturii*, Lucian Blaga vorbea despre *anistoricitatea* Ortodoxiei[57], deși Ortodoxia a creat *cele mai stabile* și *organice* entități statale.

Căci dacă în catolicism biserica este „stat universal”[58] iar în protestantism este „o simplă ficțiune”[59], în Ortodoxie „Biserica e privită ca un „organism”, ca o „unitate a totului”, în care e cuprins nu numai omul, ci și viața și creatura vegetală”[60].

De aceea eclesiologia ortodoxă *a influențat* concepția despre *națiune* a popoarelor ortodoxe, pentru că națiunea ortodoxă e *o națiune organică*[61].

Pe ea o leagă *sângele* și *graiul*[62] iar persoanele se simt integrate *în mod firesc* în unitatea superioară, aceea *a neamului*[63].

Și Blaga recunoaște că poporul român și-a „păstrat sute de ani...*unitatea organică* de *neam*”[64], pentru că în Ortodoxie „națiunea e *un organism*”[65].

Pentru Părintele Dumitru Stăniloae, *spațiul românesc* este un „spațiu-punte”[66], de unde și „*ambivalența* complexă oriental-occidentală românească”[67]. Iar raportarea românilor la cosmos este una *creștină*, „personalistă și liturgică”[68], pentru că noi avem o „relație *intimă* cu natura”[69].

De aceea Părintele Stăniloae insistă asupra *unicității* mentalității românești creată de Ortodoxie, afirmând faptul că noi „unim *luciditatea rațională* a latinității personaliste cu *sentimentul de taină* prezentă în toate, dar cu o

---

[57] Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, vol. II, *Spațiul mioritic*, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 38.
[58] Idem, p. 39.
[59] Ibidem.
[60] Idem, p. 40.
[61] Idem, p. 41.
[62] Ibidem.
[63] Ibidem.
[64] Ibidem.
[65] Idem, p. 45.
[66] Dumitru Stăniloae, *Reflecții despre spiritualitatea poporului român*, Ed. Elion, București, 2002, p. 7.
[67] Idem, p. 9.
[68] Idem, p. 12.
[69] Idem, p. 14.

taină *luminoasă*, în care se poate înainta la nesfârșit și care nu ne anulează ca persoane”[70].

Începând să vorbească despre *dimensiunile* ethosului românesc, autorul nostru evidențiază prima oară *echilibrul*[71]. Echilibrul, *conștient* și *voluntar*, care are *o cumințenie* a lui[72].

În al doilea rând, remarcă *armonia* și *grația unică* din creația românească[73]. Frumusețea ei *serioasă*[74].

În al treilea rând, *luciditatea* și *duioșia* sufletului românesc[75], care are „*oroare* de melodrama afectată”[76].

În al 4-lea rând, remarcă *ironia* și *umorul* românesc[77], care *taxează* imediat tot ceea ce înseamnă „*bombasticism* și...*ipocrizie*”[78]. Iar „observarea ascuțită a defectelor umane” se fundamentează tocmai pe *înțelegerea* neputințelor lor[79].

În al 5-lea rând vorbește despre *dorul* românesc, care e „simțirea acută *a absenței*” celor pe care îi iubești[80], pentru ca în al 6-lea rând să vorbească despre *omenia* românească[81], care e *respectul* profund față de om[82].

Al 7-lea aspect al caracterului românesc reliefat de Părintele Dumitru este *ospitalitatea*[83], bucuria de „*a primi* un străin”[84], pe când al 8-lea e capacitatea românilor de *a autohtoniza universalul*[85]. Pentru că noi *asimilăm* tot ceea ce e propriu *echilibrului* și vieții noastre bogate interioare[86].

---

[70] Idem, p. 17.
[71] Idem, p. 42.
[72] Ibidem.
[73] Idem, p. 52.
[74] Idem, p. 53.
[75] Idem, p. 75.
[76] Idem, p. 81.
[77] Idem, p. 86.
[78] Idem, p. 88.
[79] Idem, p. 91.
[80] Idem, p. 102.
[81] Idem, p. 112.
[82] Idem, p. 115.
[83] Idem, p. 120.
[84] Ibidem.
[85] Idem, p. 125.
[86] Idem, p. 127.

Ultimul aspect, al 9-lea, l-a denumit „spiritualitatea *străvezie* și *transfiguratoare* a satului românesc”[87].

Însă toată perspectiva asupra *caracterului* neamului românesc descrisă aici de Părintele Stăniloae e una *profund teologică*, pentru că e modul în care el *a văzut* sufletul românesc.

De aceea, unii, *lipsiți* de profunzime spirituală sau fiind *de altă credință*, nu se pot *regăsi deplin* în acest mod *abisal* de a vedea lucrurile, ceea ce nu înseamnă că el *nu există*.

Lumea românească văzută de Părintele Dumitru e și *lumea mea*, e lumea pe care și eu *o văd*, dar asta nu înseamnă că nu văd și *decadența imensă* a poporului român contemporan mie.

Și el vedea *decadența* lumii românești, privită în indivizi aparte, însă fără *a-i contamina* vederea coordonatelor profunde ale celor care au trăit ortodox și românește la cote mari.

Iar acest lucru cred că e *lucrul fundamental*: acela de a putea *să vezi* sufletul unui popor dincolo de *micimile de caracter* ale unor reprezentanți ai lui.

În septembrie 1970, la Universitatea din Heidelberg, Părintele Stăniloae a vorbit despre *rolul* Ortodoxiei în *formarea* poporului român și *a unității* naționale[88].

Și a pornit de la termenii teologici *Domnul Dumnezeu*, *Făcătorul*, *născut*, *Împărat*, *Cuvântul*, *Treime*, *Înțelepciune*, *înviere*, *iertare*[89] etc., pentru a demonstra „*vechimea* creștinismului nostru”[90].

Iar cuvintele prin care noi *ne exprimăm* credința ortodoxă arată faptul că poporul român s-a format *dintru început* ca popor *creștin*[91]. Pentru că „ființa noastră națională *a păstrat permanent* ortodoxia și ortodoxia a păstrat *nealterată* ființa

---

[87] Idem, p. 131.
[88] Dumitru Stăniloae, *Națiune și Creștinism*, ediție, text stabilit, studiu introd. și note de Constantin Schifirneț, Ed. Elion, București, 2003, p. 222.
[89] Idem, p. 223-226.
[90] Idem, p. 226.
[91] Idem, p. 233.

noastră națională. Ele au format *un întreg identic cu sine însuși* de-a lungul întregii sale istorii, de la începuturile poporului român și a creștinismului originar și până azi”[92].

De aceea marele nostru teolog nu vede Ortodoxia în viața românilor ca pe *un handicap* ci ca pe *un miracol*[93]. Căci „*la miracolul* menținerii ființei noastre naționale prin toate vicisitudinile istoriei prin care a trecut, a contribuit *în măsură hotărâtoare* și Ortodoxia.

Sinteza *de latinitate* și *de ortodoxie*, ea însăși *un miracol* și *o formă de originalitate unică*, a ajutat poporul român să se mențină, prin latinitate, neconfundat cu lumea slavă, și prin ortodoxie, neconfundat cu lumea naționalităților catolice din vecinătatea apuseană”[94].

În noiembrie 1927, în articolul *Ortodoxie*, Mircea Eliade considera Ortodoxia „*Creștinismul autentic*, care trebuie *actualizat* în proaspete și calde fapte sufletești”[95].

În teza sa de licență[96], Dan Zamfirescu exprima aceeași perspectivă *genuină* și *organică* asupra Ortodoxiei românești: „ca să existe *poporul român*, așa cum îl înregistrează istoria și așa cum întreaga lui creație, popular-culturală, cărturărească, cronicărească, politică, îl înfățișează în istorie, a trebuit să se întâmple tocmai acest fenomen: *structurarea lui*, din elementul trac și roman, sub *acțiunea* duhului Bisericii răsăritene și în cadrul istoriei și lumii răsăritene ortodoxe.

[Căci] întreaga noastră creație populară – document esențial pentru definiția structurii noastre interne – este *impregnată* de ortodoxie și de bizantinism”[97].

---

92 Ibidem.

93 Idem, p. 239.

94 Ibidem.

95 Mircea Eliade, *Lucrurile de taină. Eseuri*, ed. îngrij., note și pref. de Emil Manu, Ed. Eminescu, București, 1995, p. 73.

96 Dan Zamfirescu, *Ortodoxie și Romano-Catolicism în specificul existenței lor istorice*, Ed. Roza Vânturilor, București, 1992, 349 p.

97 Idem, p. 106.

În articolul *Religie și naționalitate,* din 20 mai 1883, Mihail Eminescu spunea despre români că „*au identificat* religia cu naționalitatea”, de aceea „îi socotesc *străini* pe toți cei ce *nu sunt* de legea neamului românesc”[98].

Pentru că poporul român este „poporul latin de confesie ortodoxă”, care reprezintă „elementul menit *a încheia* lanțul dintre Apus și Răsărit”[99]. Căci, prin „legea părinților noștri”, prin credința ortodoxă, noi suntem *legați* de Orient, însă prin *aspirațiile* noastre noi suntem legați de Occident[100].

Și acum, în noua postură a României, de membră a Uniunii Europene și a NATO se observă acest lucru nespus de bine, pentru că trebuie să pledăm pentru *aspirațiile* noastre naționale fără să ne pierdem *identitatea* religioasă, culturală, istorică, națională.

Neagu Djuvara însă, într-un interviu din 2010, a fost *de acord* cu aserțiunea Sabinei Fati că Ortodoxia „ne ține pe loc”[101].

Ioan Petru Culianu considera și el Ortodoxia ca fiind *improprie* capitalismului: „tocmai etica sa ortodoxă *îl împiedică* [pe român] să priceapă capitalismul și să se integreze regulilor acestui sistem”[102].

Ionuț Vulpescu, într-un discurs recent, dimpotrivă, pleda pentru *un parteneriat* al partidului său cu Biserica pentru „a promova solidaritatea socială”[103]. Pentru că Biserica *dorește*

---

[98] Mihai Eminescu, *Publicistică. Referiri istorice și istoriografice*, Ed. Cartea moldovenească, Chișinău, 1990, p. 474.
[99] Idem, p. 477.
[100] Ibidem.
[101] Sabina Fati, *Interviu cu istoricul Neagu Djuvara. „România a rămas în urmă și fiindcă e ortodoxă”*, 19 noiembrie 2010, în *România liberă* cf. http://www.romanialibera.ro/opinii/interviuri/djuvara-romania-a-ramas-in-urma-si-fiindca-e-ortodoxa-206469-pagina1.html#top_articol.
[102] Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, ed. revăzută și augmentată, trad. de Florin Chirițescu și Dan Petrescu, cu o scrisoare de la Mircea Eliade și o postfață de Sorin Antohi, Ed. Nemira, București, 1995, p. 171.
[103] Ionuț Vulpescu, *Discursul pe care l-am ținut în cadrul dezbaterii “120 de ani de social-democrație în România”, organizată de Clubul de la București*, cf.

și *poate* să se implice *activ* în bunul mers al societății românești.

Și oricâte alte opinii am cita este evidentă *diferența* dintre cei care trăiesc ortodox și sunt profund implicați în viața Bisericii și cei care o privesc *distant* sau *de la distanță*.

De aceea nu putem miza pe *onestitatea* opiniilor acelora care nu vor să vadă viața Bisericii Ortodoxe, în spațiul românesc, în realitatea ei.

Pentru o astfel de profunzime e nevoie de o cunoaștere îndelungă și serioasă. Iar cei care și-au exprimat *uimirea* și *admirația* față de continuitatea credinței ortodoxe în spațiul românesc au înțeles și văzut Ortodoxia ca pe *sufletul* acestui popor.

Ne raliem lor și Îi mulțumim lui Dumnezeu pentru că suntem *ortodocși* potrivit *credinței apostolice*. Acest lucru e *un mare dar* pentru care trebuie să fim *bucuroși* și *foarte responsabili* în același timp.

---

http://ionutvulpescu.wordpress.com/2013/04/18/discursul-pe-care-l-am-tinut-cu-prilejul-aniversarii-a-120-de-ani-de-social-democratie-in-romania-dezbatere-organizata-de-clubul-de-la-bucuresti/.

Apologia evlaviei. Sau despre cum teologia științifică nu trebuie *să își uite* fundamentul duhovnicesc

Am citit cartea[104] domnului avocat Dimitrios Apostolidis *cu atenție*. Cu *atenție teologică* și cu *inimă bucuroasă*. Pentru că mă bucură faptul de a participa, în mod activ, ca cititor și om al credinței, la o apologie a evlaviei.

Căci prefer să citesc o carte cu un scop *foarte bine precizat* și scrisă din perspectiva unui om evlavios, *jignit* în adâncul său de diverse poziții discreditative, care vrea *să restabilească* adevărul, decât un studiu științific, documentat din punctul de vedere al surselor, dar care exhibă o poziție *relaxată* și *relativistă* față de persoana sau tema luată în discuție, care e *în dezacord* cu Tradiția și viața Bisericii.

Și concluzia citirii cărții a fost aceea că autorul *și-a atins* scopul.

L-a făcut *explicit* pe Sfântul Constantin cel Mare pentru contemporanii noștri și, în același timp, *ni l-a apropiat* ca exemplu de asumare a credinței.

Însă modul cum a prezentat *diverse falduri* ale vieții și ale lucrării Sfântului Constantin dar și cum și-a combătut oponenții mai mult sau mai puțin *angajați* într-o cunoaștere profundă a realităților secolului al IV-lea, a atras atenția asupra *necesității* unui demers teologic genuin.

Lucru pe care, teologii profesioniști îl tratează adesea în mod superficial.

Sau preferă să pună *semnul egal* între orice studiu teologic științific și experiența Bisericii.

Sau își asumă experiența Bisericii la mod *declarativ* dar în studiile și căutările lor teologice ajung la concluzii *total diferite* de Tradiția și experiența Bisericii.

---

[104] Textul de față a fost scris ca *introducere* a cărții: Avocat Dimitrios Apostolidis, *Sfântul Constantin cel Mare, cel întocmai cu Apostolii*, trad. din lb. gr. de Pr. Ion Andrei Țârlescu, Ed. Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2013, p. 10-14. Cartea are 367 de pagini.

Și mă refer aici la faptul de *a ne întoarce* la studiile teologice asumate ca *mod de viață*. Ca expresie a vieții noastre duhovnicești și teologice.

Pentru că mai înainte de *a scrie* teologie trebuie să fim oameni *ai credinței*, care ne trăim credința ca pe propriul nostru drum spre viața sfântă cu Dumnezeu.

Iar cercetările noastre teologice trebuie să aibă fundament duhovnicesc, fundament experiențial, să aibă la bază *o trăire directă* a slavei lui Dumnezeu în Biserica Sa și *o înțelegere intimă*, interioară a Tradiției ei, pentru că suntem mădulare vii ale Bisericii.

De aceea autorul *și-a atins* scopul și a gândit teologic: pentru că l-a văzut pe Sfântul Constantin, prin toată cercetarea sa științifică, așa cum *îl vede* și Biserica: ca pe unul *întocmai* cu Apostolii Domnului.

Pentru că cercetarea științifică în domeniul teologic, dacă e *onestă* și *se scufundă* în viața Bisericii, dacă e o cercetare interioară vieții bisericești nu ajunge decât *la identificarea* cu conștiința Bisericii.

Dacă ajungi la alte concluzii decât Biserica în materie de dogme, canoane, raportare la Sfinții Bisericii și la diverse momente fundamentale ale istoriei ei e semn că nu gândești ca *un fiu* al ei ci ca *un străin*.

De aceea marii teologi ai Bisericii au o gândire *holistă* în timp și spațiu, care *integrează* și *sintetizează* toate aspectele constitutive ale Bisericii, iar un demers teologic genuin este unul care *le calcă* pe urme.

E un demers teologic care nu se pierde în detalii, care nu decontextualizează viața unui Sfânt anume, care privește viața și teologia lui *din interiorul lor* și *în amănunțime* și nu survolând, din avion, realitățile istorice.

Însă autorul și-a atins scopul în comparație *cu așteptările* sale.

Și așteptările sale au fost acelea de *a dezbate* anumite probleme punctuale din viața Sfântului Constantin, asupra cărora există opinii diverse, din

punctul de vedere *al unui apologet* și nu *al unui teolog*.

Și când spun că în această carte a fost *apologet* și nu *teolog*, mă refer la faptul că a oferit propriul răspuns la probleme ridicate de tot felul de cercetători, a mers de la evenimente spre interiorul persoanei Sfântului Constantin și nu din interiorul lui spre în afară, așa cum eu, din punct de vedere *strict teologic*, aș fi procedat.

Nu m-ar fi interesat *criticile*, nu m-ar fi interesat *dilemele* altora, nici *conjecturile* lor ci aș fi dezbătut, la modul minuțios, *scrierile* Sfântului Constantin și *faptele* lui, pentru a mă pronunța asupra *veridicității* convertirii sale.

Însă autorul nostru, pe un ton polemic distins, analizează *convertirea* Sfântului Constantin, modul cum acesta *se îmbogățește teologic*, la nivel de discurs, datorită dezbaterilor teologice ante și post sinodale, date istorice diverse care vorbesc despre *caracterul* său, și pe care discreditatorii săi le pun pe seama unui *calcul politic rece* și *distant*.

Și astfel ajunge la a sublinia realitatea istorică constrângătoare, la faptul că Sfântul Constantin cel Mare e *primul împărat creștin* care scoate Biserica din catacombe la lumină și care *schimbă ireversibil* fața istoriei umanității. Că nimeni de la Sfinții Apostoli nu a mai avut ca el *un impact eclesiologic mondial* și că el a fost luminat de Dumnezeu să inițieze *dezbaterile teologice de anvergură ecumenică* în Biserică.

Pentru că Primul Sinod Ecumenic nu a fost altceva decât *o expresie a conștiinței plenare* a Bisericii la nivel mondial. Iar Biserica e *responsabilă* și *activă* în ecumenicitatea ei, în extinderea ei planetară, asupra vieții și a teologiei ei, dacă se lasă condusă de Dumnezeu, în mod plenar, prin sinoade care să strângă întreaga Biserică la un loc.

Conștiința unității este conștiința *fidelității* față de Tradiția Bisericii. Biserica *înaintează* și *se consolidează* în istorie numai dacă rămâne fundamentată în viața Prea Sfintei Treimi și este

plină de slava Ei și se lasă condusă de El spre împlinirea ei eshatologică și a cosmosului în integralitatea sa.

Fără această perspectivă *organică*, în care Biserica este *una* și rămâne să fie *una*, pentru că e Biserica Dumnezeului treimic, nici discursul teologic *nu se ghetoizează* sau *nu se extremizează* și nici înțelegerea evenimentelor trecutului *nu se rescrie* în totală independență față de Tradiția Bisericii.

De aceea privesc *cu mult respect* demersul apologetic al cărții de față și *îi mulțumesc* autorului pentru efortul său *restaurator*, care nu intra *în fișa* meseriei de avocat, pentru că autorul mi-a vorbit despre *același* Constantin cel Mare, pe care și eu îl cunosc.

Semn că am citit *aceleași surse* și că ne-am raportat *din perspectivă tradițională* la viața Sfântului Constantin și nu în mod *minimalizator* și *arogant*, și nici *distant* și *autosuficient*.

Deopotrivă îi mulțumesc părintelui traducător, care mi-a făcut *cinstea neașteptată* de a prefața ediția românească de față, atâta timp cât această carte este prefațată de un patriarh, de un arhiepiscop și de un teolog.

Consecințele ontologice ale Sfintelor Taine ale Bisericii în viața noastră

Când Biserica ne face *mădulare vii*, duhovnicești ale ei, prin Botez, ne ia de la stadiu de ființe în care *locuiește* diavolul. De aceea, pentru *a fi proprii* Botezului[105], trebuie să fim *exorcizați*.

În prima rugăciune de exorcizare și în a doua ni se vorbește despre existența în noi *a diavolului*[106].

În a treia, mai întâi, ni se vorbește despre „toate lucrările diavolului" [πάντα τὰ ἐνεργήματα τῦ διαβόλυ] pe care Domnul Savaot le îndepărtează de la noi[107], după care ni se vorbește despre certarea „duhurilor necurate [τοῖς ἀκαθάρτοις πνεύμασι]" și îndepărtarea lor de la noi[108].

Însă tot în această rugăciune preotul cere ca Domnul *să zdrobească*, în grabă [ἐν τάχει], pe Satanas sub picioarele lui[109], ale celui ce se va boteza.

Ultima rugăciune de exorcizare, a 4-a, vorbește despre catehumen ca despre *o făptură răscumpărată* [λυτρωσάμενος] de Domnul din robia vrăjmașului[110].

Și în această postură ontologică nouă, de *eliberat interior* din robia Satanei, catehumenul pășește spre Botez pentru a se umple „de *puterea* [τῆς δυνάμεως] Sfântului Duh, *întru unirea* [εἰς ἕνωσιν] Hristosului"[111] Tatălui.

De unde rezultă că evenimentul eclesiologic fundamental al Botezului constă în *unirea noastră*

---

[105] Vom cita *** *Molitfelnic*, tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvântarea PFP Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. IBMBOR, București, 2002, 754 p. sub forma *Molitfelnic, ed. BOR 2002, p.* și *** *Ευχολογιον το Μεγα*, ed. Ierom. Σπυριδωνος Ζερβος, Βενετια/ Veneția, 1891, 696 p. sub forma *Evhologhionul cel Mare, ed. 1891, p.*

[106] Evhologhionul cel Mare, ed. 1891, p. 131, 132/ Molitfelnic, ed. BOR 2002, p. 23, 25.

[107] Idem, p. 133/ Idem, p. 26.

[108] Ibidem/ Ibidem.

[109] Ibidem/ Ibidem.

[110] Ibidem/ Idem, p. 27.

[111] Idem, p. 135/ Idem, p. 31.

cu Hristos, în care trăim puterea slavei Tatălui și a Duhului Sfânt. Căci *unirea* cu Hristos și *închinarea* în fața Lui înseamnă, totodată, *o experiere* a slavei Treimii și *o închinare* adusă întregii Treimi[112].

Tocmai de aceea „*mă închin* [προσκυνῶ] Tatălui, Fiului și Sfântului Duh, Treimei [Celei] deoființă și nedespărțite [Τριάδα ὁμοούσιον καί ἀχώριστον]"[113].

În prima rugăciune a Botezului, Botezul este numit *Taină* a lui Dumnezeu, *mare* și *cerească*[114]. Și în Botez ia *chip* [μόρφωσόν] în noi Hristosul Tatălui, lucru care înseamnă pentru noi, la nivel ontologic, o *naștere din nou*[115].

O naștere duhovnicească, făcută prin lucrarea lui Dumnezeu în noi.

În rugăciunea de după sfințirea apei Botezului se vorbește iarăși despre *nașterea din nou*, pentru că apa Botezului e numită „baie a nașterii din nou [λουτρὸν παλιγγενεσίας]"[116]. Iar Botezul este *înnoire ontologică*[117], care are loc ca *împreună-sădire* a noastră întru asemănarea morții Domnului, prin Botez, și făcându-ne părtași și învierii Sale[118].

Din expresia „γενόμενος σύμφυτος [făcându-se împreună-sădit]"[119] înțelegem că împreună-sădiți suntem *cu Hristos*, întru moartea și învierea Lui. Că Botezul este *retrăire mistică* la nivel ontologic a morții și a învierii Domnului care schimbă radical ontologia noastră. Adică *o umple* de slava Prea Sfintei Treimi, slava Lui *sălășluindu-se* acolo unde fusese *sălașul diavolului*.

După Botezul în numele Prea Sfintei Treimi[120] urmează „*dumnezeiasca sfințire* [τὸν

---

[112] Ibidem/ Ibidem.
[113] Ibidem/ Ibidem.
[114] Idem, p. 138/ Idem, p. 36.
[115] Ibidem/ Ibidem.
[116] Idem, p. 140/ Idem, p. 38.
[117] Ibidem/ Ibidem.
[118] Ibidem/ Idem, p. 38-39.
[119] Ibidem/ Idem, p. 38.
[120] Idem, p. 142/ Idem, p. 40.

θεῖον ἁγιασμὸν] în ungerea cea făcătoare de viață [ἐν τῷ ζωοποιῷ χρίσματι]”[121].

Dacă Botezul a fost numit *unire cu Hristos*, ungerea cu Sfântul Mir este *sfințire dumnezeiască*, pentru că ungerea sfântă e făcătoare de viață. Ne umple de viața Prea Sfintei Treimi.

Totodată ungerea este „pecetea darului Duhului Sfânt [σφραγὶς δωρεᾶς Πνεύματος Ἁγίου]”[122] și cel nou botezat fiind *plin de har* este împărtășit cu Sfânta Euharistie.

Și acest lucru e capital. Pentru că el ne face să conștientizăm faptul că viața noastră după Botez trebuie să fie una *plină de sfințenie*, în așa fel încât *să ne împărtășim tot timpul* cu El.

Însă, pentru că suntem neputincioși, și cădem *din unirea* cu El, Sfânta Spovedanie are tocmai acest rol în viața noastră: de *a ne ierta păcatele* și *a ne uni* cu Sfânta Biserică în Iisus Hristos, Domnul nostru[123].

Pentru că *unirea* cu Hristos, este, în același timp, *o împăcare* cu Biserica Sa. Sau El *Se unește cu noi* în Biserica Sa *prin iertarea* pe care El ne-o dă, prin preot, în Taina Spovedaniei.

A doua rugăciune a Logodnei ne spune ce este *unirea* celor doi miri: *o întărire* a lor de către Dumnezeu prin *unire sfântă* [ἁγίᾳ ἑνότητι][124]. O unire a lor făcută prin slava Sa.

La Cununie, Dumnezeu *binecuvintează* nunta [τὸν γὰμον][125], pentru că El *trimite harul Său ceresc* peste miri[126].

Toate celelalte consecințe ale nunții pornesc de aici: de la *unirea sfântă* a lor, interioară, de către Dumnezeu. După cum consecințele vieții duhovnicești încep de la Botez.

Iar dacă cel care lucrează binele *actualizează continuu* harul Botezului, tot la fel, cei căsătoriți își înțeleg tot mai mult *însoțirea lor* binecuvântată de

---

[121] Ibidem/ Idem, p. 42.
[122] Idem, p. 143/ Idem, 43.
[123] Molitfelnic, ed. BOR 2002, p. 74.
[124] Evhologhionul cel Mare, ed. 1891, p. 240 / Molitfelnic, ed. BOR 2002, p. 83.
[125] Idem, p. 244/ Idem, p. 90.
[126] Idem, p. 245/ Idem, p. 91.

Dumnezeu și se umplu *de harul ei* dacă rămân în sfințenia cu care *i-a unit* Dumnezeu prin Taina Cununiei.

Căci rugăciunea de dinainte de punerea cununilor vorbește despre nuntă ca despre *o însoțire* [ἅρμοσον] a celor doi miri făcută de Dumnezeu[127].

Însă *o însoțire* nu ca *punere a unuia lângă altul* ci ca *armonizare*/ ca *perihoreză/ ca întrepătrundere duhovnicească* a celor doi, care îi face să fie *una* cu adevărat.

La hirotonia preotului se vorbește despre Preoție ca despre „*marele har* [τὴν μεγάλην χάριν]" al Duhului Sfânt[128] și despre *umplerea* celui hirotonit de *darul* Duhului Sfânt[129]. Și dacă *vezi* și *simți* venirea lui în tine și *păstrezi întru conștiență* harul hirotoniei atunci slujești cele ale Bisericii *împreună* cu Dumnezeu.

Pentru că, așa cum nu poți avea *o viață sfântă*, după Botez, dacă *nu te nevoiești* spre acest lucru și după cum nu te poți simți *unit* cu soția ta dacă nu actualizezi și aprofundezi continuu sfințenia Cununiei dar și iubirea și înțelegerea ei, tot la fel nu poți sluji preoțește lui Dumnezeu cu adevărat dacă *nu vezi* și *nu simți* slava Lui pogorându-se în slujbele tale.

Pentru că Tainele Bisericii au *consecințe ontologice reale*, iar *a nu le cunoaște* înseamnă *a nu le fi actualizat deloc* și *a fi indiferent* față de marile daruri primite de la Dumnezeu.

Ce slujește ierarhul și preotul cel mai adesea? Dumnezeiasca Liturghie.

Iar aici trebuie să fim *învredniciți* de Dumnezeu *a ne împărtăși* [μεταλαβεῖν] cu cereștile și înfricoșătoarele Taine ale Domnului[130]. Pregătirea noastră sufletească și trupească o facem

---

[127] Idem, p. 246/ Idem, p. 94.

[128] Idem, p. 164/ *** *Arhieraticon*, tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvântarea PFP Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. IBMBOR, București, 1993, p. 80.

[129] Idem, p. 165/ Idem, p. 81.

[130] Idem, p. 68/ *** *Liturghier*, tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvântarea PFP Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. IBMO, București, 2012, p. 182.

spre *a fi proprii* umplerii de har pentru a ne împărtăşi cu Hristos euharistic dar El e Cel care *trimite harul* care ne face proprii împărtăşirii cu Sine deşi noi suntem *întotdeauna improprii* acestei imense uniri duhovniceşti cu El.

Însă, cu toată nevrednicia noastră, trăim rugăciunea ultimă a Liturghiei Sfântului Vasile, unde spunem şi trăim următoarele: „ne-am umplut de viaţa Ta cea *nesfârşită* [τῆς ἀτελευτήτου], ne-am spălat [ἀπηλαύσαμεν] cu hrana Ta *inepuizabilă* [τῆς ἀνεκώτου] ”[131].

Pentru că ne simţim curăţiţi şi spălaţi, înnoiţi şi umpluţi de viaţă prin împărtăşirea cu Hristos euharistic, care e *Viaţa* noastră.

Însă când bolile ne cuprind şi avem nevoie de *întărire* sufletească şi trupească, Sfântul Maslu e trăit de noi ca *vindecare* de *neputinţele* [ἀσθενείας] noastre trupeşti şi sufleteşti[132].

Şi astfel nicio Taină a Bisericii nu ne lasă *la fel* ci *ne schimbă* în adâncimile sufletului şi ale trupului nostru. Ne transfigurează *din interior* spre *în afară*. Ne fac capabili de *o relaţie* şi de *un dialog real* cu Dumnezeu şi cu semenii noştri pentru că *ne deschid* comuniunii veşnice cu El şi cu confraţii noştri[133].

---

[131] Idem, p. 97/ Idem, p. 280.

[132] Idem, p. 271 / Molitfelnic, ed. BOR 2002, p.144.

[133] Text scris în ziua de 12 mai 2013.

Parteneriatul dintre Stat și Biserică: de la *cadrul legislativ* la *situația concretă*

Prin[134] Legea nr. 489/ 2006 (publicată în Monitorul Oficial pe data de 8 ianuarie 2007), referitoare la *libertatea religioasă* și *regimul general al Cultelor* din România, în art. 7, alin. 1, Statul român recunoaște fiecărui Cult statutul de *partener social*[135].

În art. 9, alin. 5, al aceleiași legi, se specifică faptul că parteneriatele dintre Stat și Culte se pot încheia „în domeniile de interes comun"[136]. Pe când în art. 10, alin. 7, se precizează că Statul român sprijină Cultele „în calitate de *furnizori de servicii sociale*"[137].

Însă legea *nu ne explică* două lucruri absolut importante pentru un parteneriat *real* între Stat și Culte:

1. ce presupune *statutul* de partener social al unui Cult în relația cu Statul român;
2. care sunt *interesele comune* ale Statului și ale Cultelor recunoscute din România.

Pentru că, în funcție de aceste două lămuriri, am înțelege care sunt *posibilitățile de implicare* și *limitele*, în același timp, ale implicării sociale a Cultelor dar, mai important decât atât, dacă Statul român are *interese majore* și *stabile* în parteneriatul cu Cultele sau, dimpotrivă, interesele lui sunt *conjuncturale*.

Senatul României, în ziua de 25 noiembrie 2009, a adoptat proiectul de lege al *parteneriatului* dintre Stat și Biserică *în domeniul asistenței*

---

[134] Articol scris în zilele de 17-18 mai 2013. Pentru Simpozionul Național *Parteneriatul Stat-Biserică. Acțiunea socială a Bisericii astăzi*, Sinaia, 5-7 iunie 2013. Organizat de Prof. Dr. Gheorghe F. Anghelescu.
El a fost editat în foaie sub forma: Dorin Octavian PICIORUȘ, *Parteneriatul dintre Stat și Biserică: de la cadrul legislativ la situația concretă*, în rev. *Patmos* II (2013), nr. 3, Ed. Univers Enciclopedic, București-Târgoviște, p. 112-118. Numărul de față al revistei are 278 de pagini și conține 20 de articole.
[135] *Cf.* http://www.patriarhia.ro/ro/documente/489_2006.html.
[136] Ibidem.
[137] Ibidem.

sociale[138]. Care ar fi trebuit să intre în vigoare în ziua de 1 ianuarie 2010, *cf.* art. 21 din lege[139]. Și această lege ne explică tocmai *statutul de partener social* al Cultelor în relația lor cu Statul.

În art. 6 se specifică „*obiectivele* programelor de asistență socială" parteneriale și acestea constau în *organizarea* și *dezvoltarea de servicii sociale* și *în asigurarea* asistenței sociale curente și în caz de calamitate[140].

Iar *beneficiarii* sunt persoanele *defavorizate*, de la copiii instituționalizați până la familiile cu probleme financiare și persoanele vârstnice singure[141].

Aflăm din această lege și *cuantumul contribuției financiare* a celor două părți în parteneriatul social: 80% din costuri sunt suportate *de bugetul de stat*, prin Ministerul Muncii, al Familiei și al Protecției sociale și 20% din costuri sunt „acoperite de unitățile de cult, din donații, sponsorizări, ori din alte surse de venituri legal constituite"[142].

Pe 8 martie 2011, Camera Deputaților a adoptat aceeași lege dar într-o formă modificată[143]. Astfel că, în art.1 nu se mai vorbește despre *parteneriatul* dintre Stat și Biserică, ci despre „*reglementarea finanțării din fonduri publice* a programelor inițiate de culte"[144].

Însă când se pune problema *inițierii* programelor sociale de către Culte, parteneriatul Statului cu Cultele nu mai e *unul real*, ci statul are calitatea de *sponsor*, în cadru legal, al unor acțiuni caritabile ale Cultelor.

În articolul al 2-lea al legii, Statul *contribuie* la „valorificarea *potențialului* cultelor", la „*încurajarea* și *dezvoltarea* cultelor" și la „*implicarea* cultelor" în acțiuni sociale, dar nu se

---

[138] Cf. http://www.cdep.ro/proiecte/2009/600/30/0/se630.pdf.
[139] Ibidem.
[140] Ibidem.
[141] Ibidem.
[142] Ibidem.
[143] *Cf.* http://www.cdep.ro/proiecte/2009/600/30/0/cd630_09.pdf.
[144] Ibidem.

implică într-un demers *partenerial* ci la nivel *asistențial*.

Însă Statul *are nevoie* de parteneriatul cu Biserica tocmai pentru că *nu își poate onora*, pe deplin, atribuțiile la nivel social și nu pentru ca *să pună în evidență* resursele de creație și de filantropie ale Cultelor din România.

Nu e nevoie de *un parteneriat* al Statului cu Biserica pentru ca *să ne evidențiem* resursele interne ci parteneriatul are în vedere, așa cum spune și art. 3, lit. a, nevoia de *a produce* servicii sociale care să contribuie la *prevenirea* și *depășirea* unor situații de dificultate, vulnerabilitate și dependență ale unor persoane, familii, grupuri și comunități și pentru *creșterea calității vieții* și realizarea unei *incluziuni sociale reale*[145].

În art. 10, alin. 4, se specifică faptul că aportul *de cofinanțare* din partea cultelor este „în cuantumul de *cel puțin 20%* din totalul sumei aprobate”[146]. Asta însemnând că, în comparație cu legea adoptată de Senat, Statul *nu își mai asumă* un aport financiar de 80%, în mod expres, ci *un cuantum neprecizat*.

Însă *parteneriatele reale* sunt cu termeni *foarte bine precizați* și nu *evazivi*.

Numai că în data de 5 aprilie 2011, președintele României a cerut *reexaminarea* legii privind parteneriatul dintre Stat și Culte în domeniul serviciilor sociale și *a retrimis-o* Senatului[147]. Ea rămânând *nepublicată* până azi.

Iar în reexaminare, președintele cere ca „procedura de *finanțare derogatoare* de la regimul general stabilit prin Legea nr. 350/ 2005 să fie în mod *transparent, expres* și *clar stabilită* prin prezenta lege”[148].

Însă legislatorii nu au știut *să stabilească*, în mod transparent, cuantumul de finanțare din partea

---

[145] Ibidem.
[146] Ibidem.
[147] *Cf.* http://www.cdep.ro/proiecte/2009/600/30/0/cerere630rx.pdf.
[148] Ibidem.

Statului sau *nu se dorește* adoptarea legii într-un cuantum financiar *atât de mare* din partea Statului?

Dacă ne aducem aminte de pledoaria aceluiași președinte al României pentru *un stat social minimalist*[149], în timp ce el ajunsese unul *clientelar*[150], înțelegem de ce *trenează* adoptarea acestei legi. Și, implicit, de ce parteneriatul Statului cu Biserica e mai mult *o dorință* decât *o realitate de facto*.

Care e atunci *situația concretă* a parteneriatului dorit? Statul deține puterea, deține resursele financiare, deține logistica, însă nu e unul *deplin eficient* în ceea ce privește *țesutul social* al societății.

Iar *mai aproape* de oameni, în mod real, ajunge Biserica, prin slujitorii ei decât Statul prin funcționarii lui.

Numai că Biserica are fonduri financiare puține, iar sponsorizările nu sunt pe toate drumurile. Sponsorizările transparente, de mari dimensiuni, sunt *rare*.

Iar nevoile oamenilor nu se pot alina *cu promisiuni* ci *prin implicare directă* și *concretă* în viața lor.

Însă *implicarea* Bisericii în domeniul asistenței sociale, în parteneriat cu statul, conform legilor amintite, este *doar* în calitate de *furnizoare* de servicii sociale în detrimentul *recunoașterii* laturii sale sacramentale și didascalice.

Acest lucru produce multe *mutații* la nivelul *percepției sociale*, pentru că Biserica e chemată, în această calitate, *doar* să aprovizioneze cantine sociale, să întrețină spitale, să întrețină școli, să întrețină case de copii și de bătrâni și deloc să fie *liturgică* și *sfințitoare* în această lume.

---

[149] A se vedea: http://www.isp.org.ro/conferinta/traian-basescu-reforma-institutionala-statului-stat-asistential-stat-minimal-stat-eficien; http://www.mediafax.ro/politic/geoana-romania-nu-este-un-stat-social-ci-un-stat-minimal-7726868.

[150] Idem: http://www.hotnews.ro/stiri-politic-8121603-adrian-nastase-avem-nevoie-stat-social-nu-unul-construit-jurul-clanului-basescu.htm.

Numai că Biserica, în primul rând, este „*stâlpul* și *temelia* adevărului” [I Tim. 3, 15] în această lume și are drept scop chemarea fiecărui om la *relația personală* cu Dumnezeu, în care fiecare *să se îndumnezeiască*[151].

Iar situația actuală, în care criza economică dezvăluie, în mod acut, *adâncimile* noastre sufletești, ne-a arătat că suferim, mai degrabă, de *o criză spirituală și morală*, care se manifestă printr-un mod utilitarist și egocentric de a vedea relațiile cu semenii[152].

De aceea, o accentuare *unilaterală* a laturii sociale a Bisericii, în detrimentul celei sfințitoare și teologice, produce *o mai mare erodare* la nivelul percepției publice decât neimplicarea sistematică, de mari proporții, în problematica socială.

Pentru că, în atare condiții, Biserica e percepută mai mult ca *un ONG* decât ca *Trupul mistic* al lui Hristos.

De fapt, Statul român nu recunoaște *o întâietate* a Bisericii Ortodoxe Române asupra celorlalte Culte din România.

Asta în ciuda faptului că Biserica Ortodoxă Română, în comparație cu alte Culte, mai mult sau mai puțin recente, *a avut* și *are* un rol fundamental în crearea *identității* și *a unității naționale*, datorită căruia avem astăzi *un Stat național* și *unitar*.

Pentru că, potrivit art. 9, alin. 2, din Legea nr. 489/ 2006, „cultele sunt *egale* în fața legii și a autorităților publice” iar potrivit art. 9, alin. 1, „în România *nu există* religie de stat”[153].

Așa că, în mod eufemistic, din punctul de vedere al Statului noi vorbim despre *Biserică* cu majusculă, pentru că noi suntem, în fapt, doar „un cult” printre altele.

---

[151] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, ed. a II-a, Ed. IBMBOR, București, 1996, p. 272.

[152] PFP Daniel Ciobotea, referitor la acest lucru, spunea recent: „Trecem printr-o perioadă de *criză economică*, ea însăşi fiind rezultatul unei crize *morale* şi *spirituale*. Dar criza spirituală ca *indiferenţă*, insensibilitate faţă de existenţa lui Dumnezeu şi nevoile aproapelui nostru este *răul cel mai mare*”, *Cf.* http://www.basilica.ro/stiri/te_deum_la_inceputul_vizitei_canonice_a_patriarhului_romaniei_in_episcopia_oradiei_9102.html.

[153] *Cf.* http://www.patriarhia.ro/ro/documente/489_2006.html.

Însă Statul trebuie să recunoască ceea ce Biserica *spune că este* și nu trebuie să încerce *să îi dea o altă definiție*, chiar dacă Statul român se declară „*neutru* faţă de orice credinţă religioasă sau ideologie atee”[154].

Acest lucru ar înseamna *un respect reciproc*, demn de un parteneriat real. Pentru că altfel și Biserica ar putea să redefinească Statul în termeni pe care Statul *nu e dispus* să îi recunoască.

Însă, din punctul meu de vedere, cred că Statul dorește *să își auxilieze* Biserica într-un demers pentru care Biserica nu e *deloc pregătită* în ansamblul ei. Dar nici Statul nu este.

Și se observă acest lucru în orașele mari sau în punctele favorizate, unde se dezvoltă proiecte sociale ale Bisericii în parteneriat cu Statul.

Preoții ortodocși nu au multiple specializări cel mai adesea. Nu pot să ajute *efectiv*, într-un alt domeniu de competență, chiar dacă și-ar dori acest lucru.

Și dacă există un centru social e pentru că există entuziasmul unui preot și profesionalismul sau entuziasmul unor credincioși, care încearcă să facă *ceva* pentru semenii lor.

La Valea Plopului[155] un preot încearcă să facă imposibilul pentru un număr impresionant de *copii nedoriți*. O mănăstire are *azil* și *orfelinat*[156]. Pot exista parohii și Mănăstiri cu cabinete medicale, cu clase de studiu, cu brutărie și fabrică de confecții, cu tipografie și camere de oaspeți sau cu multe alte facilități sociale.

Numai că pentru toate acestea trebuie oameni, trebuie oameni care *să se dăruie*, să nu mai facă nimic altceva, care *să accepte* condițiile unei munci în interiorul Bisericii și trebuie bani, mulți bani.

Acești oameni trebuie angajați prin *contracte de muncă*. Și pentru asta Biserica trebuie

---

[154] *Cf.* art 9, alin. 1, din Legea nr. 489/ 2006: http://www.patriarhia.ro/ro/documente/489_2006.html.

[155] A se vedea: http://www.valeaplopului.com/.

[156] Idem: http://jurnalul.ro/campaniile-jurnalul/descoperirea-romaniei-08/manastirea-din-buza-padurii-128814.html.

să aibă *oferte de muncă stabile*, asistată de Stat, și să facă *un lobby constant* pentru atragerea, în sfera ei de acțiune, a unor oameni, deopotrivă religioși și bine pregătiți profesional.

Adică Biserica trebuie să își schimbe cu totul optica în care percepe *profesionalizarea muncii* cât și asupra consecințelor pe care le are o dezvoltare instituțională caritativă *de proporții*.

Iar preotul, dacă conduce astfel de *întâmpinări* ale societății, le face ca *un administrator* cel mai adesea. Dar un administrator care nu mai are timp suficient de slujbe și de studiu și de predicat, pentru că activitatea socială îi mănâncă aproape tot timpul.

De aceea trebuie să ne clarificăm nouă înșine *ce fel de Biserică* dorim pentru azi și pentru mâine. Și, în funcție de acest lucru, trebuie să regândim învățământul teologic. Pentru că la secția pastorală, viitorul preot învață numai teologie, teologie de multe feluri, însă *nu o mie de alte lucruri* pentru ca să fie capabil *să dezvolte* activități sociale concrete.

Iar dacă unii *aspiranți* la preoție nu au înclinații *manageriale* și nici *ctitoriale,* asta înseamnă că *nu vor mai fi hirotoniți deloc*, dacă nu știu *să câștige bani* și nici *să zidească* Biserici? Să întrețină orfelinate sau să facă pâine?

Pe de altă parte, nici Statul nu dorește să își asume *o agendă strictă* de obiective parteneriale. Fiecare nouă guvernare vine cu direcția ei. Biserica însă nu e *politizată* și echidistanța ei are în vedere *demersuri sociale concrete*.

În ce măsură însă, Statul, mereu politizat, mereu cu interese partinice, poate să fie *un adevărat* și *constant partener social* al Bisericii? Și dacă nu se ține *de cuvânt* în împlinirea obligațiilor sale, cine îl poate trage *la rost*? Pentru că Statul, în acțiunea socială, e partenerul cu aportul financiar cel mai mare.

Iar în situația de față, Statul român are *o imensă datorie* față de instituții financiare străine, după cum știm cum toții, *și își pune speranța*, în

mod explicit, în atragerea fondurilor europene[157] și în contribuțiile marilor companii și ale ONGurilor pentru diminuarea nevoilor sociale.

De aceea, nici Statul nu este pregătit pentru *un parteneriat social real* cu Biserica, pentru că nu e *solvabil* potrivit cu nevoile momentului.

Pentru că nevoile sociale pot fi diminuate într-un stat care are creștere economică stabilă, care creează locuri de muncă, care reduce considerabil economia neagră și care gândește pentru binele cetățeanului într-un mod *conjugat*.

Adică *luând în serios* toate instituțiile de stat și private care se implică atât în creșterea economică cât și în creșterea nivelului de educație, de culturalizare și de prevenție.

Fără doar și poate, eu pledez pentru un *parteneriat stabil* al Bisericii cu Statul, cât și cu alte instituții private, însă dezvoltându-l pe *baze realiste*.

Biserica poate oferi aportul ei *nu în mod abstract* ci bazându-se *pe oamenii* pe care îi are și pe patrimoniul și resursele aferente.

De aceea, mai înainte de orice încercare de a ne include într-un parteneriat trebuie să vedem *pe cine* ne bazăm, pe ce *resurse umane calificate* și pe ce sume de bani *curente* și *constante*.

Pentru că de la această *evidență onestă* asupra situației înțelegem *ce putem dezvolta* în relație cu Statul și cu alte instituții private, *în ce ritm* și *cu ce avantaje* pentru noi.

---

[157] Idem: http://www.business24.ro/fonduri-europene/accesare-fonduri-europene/ponta-nu-sunt-sanse-mari-sa-atragem-fonduri-ue-de-3-5-mil-euro-1513759.

Cântarea Annei.
Traducere şi *comentariu*
(I Sam. 2, 1-10, cf. LXX)

A. Traducerea pasajului scriptural[158]

1. Şi a zis: „Întăritu-s-a inima mea în Domnul, înălțatu-s-a cornul [κέρας] meu în Dumnezeul meu, lărgitu-s-a gura mea împotriva vrăjmaşilor, bucuratu-m-am *în mântuirea Ta* [ἐν σωτηρίᾳ Σου][159].

2. Căci nu este Sfânt ca Domnul și nu este Drept ca Dumnezeul nostru, căci nu este Sfânt afară de Tine.

3. Nu vă lăudați şi nu grăiți [despre cele] înalte [ὑψηλά], [pentru] ca să nu iasă cuvânt mândru [μεγαλορρημοσύνη] din gura voastră! Căci Dumnezeu este Domnul cunoştințelor [γνώσεων] şi Dumnezeu pregăteşte scopurile Sale.

4. Arcul celor tari a slăbit şi cei slabi s-au încins cu putere.

5. Cei plini de pâini [πλήρεις ἄρτων] s-au micşorat/ s-au împuţinat[160] şi cei flămânzi au părăsit pământul [παρῆκαν γῆν]. Căci cea stearpă a născut şapte şi cea multă în copii a slăbit.

6. Domnul omoară şi învie, coboară întru Iad şi ridică.

7. Domnul sărăceşte şi îmbogăţeşte, umileşte şi înalţă.

8. Ridică din pământ pe nevoiaş şi din grămada de gunoi [κοπρίας] îl ridică pe cel sărac, [pentru ca] să stea cu stăpânitorii popoarelor

---

[158] Articol editat online în data de 5 iulie 2009 și revăzut pe data de 21 mai 2013. Publicat inițial în *Bucuria comuniunii* (vol. 3), p. 235-243.

[159] E pentru prima dată în LXX când substantivul *mântuire* este la singular (până acum apăruse doar de două ori în LXX, la plural, ca „jertfe de mântuire”, la Ieş. 20, 24 şi Num. 29, 39) şi înseamnă, conform soteriologiei ulterioare, *trecerea dintr-o stare în alta*. Pentru Anna *mântuire* înseamnă *trecerea de la tristețe la bucurie*, pentru că Domnul a ascultat cererea ei şi i-a dat să nască pe Samuil.

[160] *Cf.* ed. *Biblia 1688*.

[δυναστῶν λαῶν] şi tronul slavei [θρόνον δόξης] dându-l lor de moştenire.

9. Dă rugăciunea celui care se roagă şi binecuvintează anii Dreptului, căci nu *în tărie* este bărbatul puternic.

10. Domnul *îl va face slab* pe potrivnicul/ vrăjmaşul/ adversarul [ἀντίδικον] Lui. Domnul cel Sfânt.

Să nu se laude înţeleptul în înţelepciunea lui şi să nu se laude cel puternic în puterea lui şi să nu se laude cel bogat în bogăţia lui, ci în aceasta să se laude cel care se laudă: [că] *a înțeles* și *a cunoscut* pe Domnul și *a face* judecată şi dreptate în mijlocul pământului.

Domnul S-a suit întru ceruri şi a tunat.

Acesta va judeca marginile pământului şi va da tărie regilor noştri şi va înălţa cornul Hristosului/ Unsului Său".

B. Comentariu

Cântarea Sfintei Prorociţe Anna e un text teologic şi mesianic foarte profund şi concentrat, cu multe *unicate* în compoziţia lui. Le vom discuta pe măsură ce înaintăm în înțelegerea textului.

După ce îl naşte şi îl înţarcă pe Samuil, potrivit făgăduinţei făcute Domnului [I Sam. 1, 11], Anna şi Elcana îl aduc la Ili şi i-l dă/ i-l împrumută pe Samuil Domnului pentru tot restul vieţii sale [1, 28].

El a fost adus *înaintea Domnului* [ἐνώπιον Κυρίου] [1, 25] şi a stat înaintea Lui împlinind poruncile Sale.

Iar *Cântarea Annei* trebuie înţeleasă în toată bogăţia ei, atât ca rugăciune şi ca mulţumire adusă Domnului, ca proslăvire a Sa, dar şi ca profeţie despre lucruri viitoare.

V. 1 vorbeşte despre *întărirea inimii* ei în Domnul. Însă această *întărire* a inimii nu e ca întărirea inimii lui Farao [σκληρυνῶ τὴν καρδίαν

Φαραω, *cf*. Ieş. 7, 3, LXX], ci este expresia *întăririi* ei în credinţa în Domnul, pentru că El a răspuns la cererea ei. Ea a avut parte de o cunoaştere experiențială a rugăciunii, care e *cerere* şi *răspuns la cere* din partea Domnului.

Adevărata rugăciune nu poate să fie *goală de răspuns*. Dacă nu ţi se *răspunde* din partea Domnului înseamnă că ori nu ai ştiut *ce ceri* ori nu te-ai rugat *cum trebuie*, adică cu toată fiinţa ta.

Farao *şi-a întărit* inima, în sensul că *nu a crezut* în cele profeţite lui de către Moisis şi Aaron, pe când Anna *şi-a întărit* inima, şi-a făcut-o fermă, *fără îndoială* în Domnul, pentru că a cunoscut cu toată fiinţa ei că Domnul *i-a ascultat* rugăciunea şi i-a dat copil.

Inimă întărită în nădejdea în El. Însă, dacă ai nădejde neclintită în El, atunci cornul tău se ridică în nădejdea la Dumnezeul tău, pentru că ai îndrăzneală la El. Ceri, pentru că ştii că primeşti.

Harul Treimii din inima ta te îndeamnă să ceri, pentru că Domnul ascultă glasul celui care *se întăreşte* prin credinţa în El şi se face o cetate întărită prin Duhul împotriva tuturor patimilor.

Cornul ei, adică *încrederea ei*. Dacă sunt tare prin harul Tău, atunci am încredere întru Tine. Am îndrăzneală, în sensul că eu cred că voi scăpa, prin Tine, de toate cele rele.

Pentru că am simţit că Domnul e cu mine, atunci am vorbit cu tărie, cu gură mare, cu glas înalt împotriva vrăjmaşilor mei trupeşti sau spirituali, pentru că m-am bucurat întru mântuirea Ta, Doamne.

După cum spuneam în prima notă a studiului de faţă, substantivul *mântuire* are aici, pentru prima dată în LXX, valenţele soteriologice pe care teologia Bisericii Ortodoxe le cunoaşte până astăzi.

Pentru că la I Sam. 2, 1, pentru prima dată în Scriptură, *mântuirea* înseamnă *o trecere existenţială dintr-o stare în altă*, adică de la nefericire, plâns şi tristeţe, pentru că nu avea copil, la faptul de a primi copil de la Dumnezeu şi de a se bucura pentru că Domnul a auzit-o.

Pentru Anna *mântuirea* e schimbare de stare ontologică. Însă e o schimbare cerută prin rugăciune şi lucrată de Domnul prin har. Domnul e Cel care răspunde rugăciunii şi provoacă prin aceasta mântuirea ei. Domnul o salvează din durerea ei. Mântuirea e *scoatere din durere* şi *întărirea ei* în bucurie harică.

Însă Anna accentuează la finalul v. 1: e vorba de *mântuirea Ta*. *Mântuirea Ta* a devenit *mântuirea mea*. *Mântuirea mea* e *mântuirea pe care Tu ai lucrat-o în mine*, scoţându-mă din durerea şi ruşinea mea, că nu am copii şi mi-ai dat şi copil şi credinţă mai multă şi har prorocesc şi bucurie nesperată.

V. 2 e teocentric, pentru că are în centru pe Dumnezeu şi sfinţenia Sa. Numai El e Sfânt şi Drept cu adevărat, pe deplin, în mod desăvârşit şi nimeni nu e mai Sfânt decât El. Comparaţiile cu sfinţenia şi dreptatea oamenilor duce la accentuarea sfinţeniei şi a dreptăţii Sale, care nu au termeni de comparaţie.

Comparaţiile devin caduce în faţa Lui, tocmai pentru că El nu are termeni de comparaţie.

Însă Anna spune ceva absolut important aici și anume faptul că Sfinţii şi Drepţii nu pot *rezulta* fără El, pentru că sfinţenia şi dreptatea sunt *haruri* ale Sale.

Adică nu căutaţi în altă parte oameni Sfinţi, autentici, decât la El, în Biserica Sa! Nu există sfinţenie decât *de la El*, pentru că sfinţenia este *împărtăşire* de slava Sa.

V. 3 îi vizează pe cei care se apropie de teologie, de vorbirea despre Dumnezeu şi despre relaţiile Sale cu creaţia Sa.

Anna ne spune că nu trebuie să ne lăudăm fără *experiența reală* a lui Dumnezeu. Adică nu trebuie să ne credem capabili de sfinţenie fără să avem sfinţenie întru noi şi că numai plini de sfințenia lui Dumnezeu putem să ne ocupăm de *cele înalte*, de dogme, de teologie.

Să nu ne apucăm să facem teologie cu fiinţa murdară de nesimţire şi de orgoliu nemăsurat, crezând că suntem *singurii posesori* ai cunoaşterii celei de taină a lui Dumnezeu.

Nu vă apucaţi de teologie, dacă sunteţi mândri!, cu alte cuvinte. Faceţi orice altceva, apucaţi-vă de altceva, dar nu vă bateţi joc de sfinţenia lui Dumnezeu, pentru că din voi, cei care nu vă curăţiţi pe voi înşivă şi nici nu sunteţi curaţi, nu iese teologie, ci cuvânt mândru, cuvânt din părere de sine.

Anna experimentase mila lui Dumnezeu cu ea şi putea să vorbească despre acest lucru. Ea trăise mântuirea ei, salvarea ei de către Domnul, semn că Domnul e *viu* şi *aude* rugăciunea noastră şi *e cu noi*.

Tocmai de aceea ea ne spune că nu trebuie să grăim despre *cele înalte*, dacă nu avem astfel de *întâlniri reale* cu Dumnezeu.

Adică nu poţi să fii *expert* în fiziologia şi comportamentul delfinilor, dacă îi vezi numai din fotografii, ci trebuie să ai contact cu animalul marin ca atare.

Tot la fel, nu poţi să vorbeşti *despre cele înalte* ale lui Dumnezeu, despre cele *de taină*, dacă nu te-ai *împărtăşit* de cele ale Sale. Şi niciodată nu te poţi împărtăşi de cele ale Sale, dacă nu te-ai făcut *propriu* primirii lor, a primirii lor de la El.

Nu vă mândriţi cu citiri fără revelaţii, fără minuni dumnezeieşti, fără străluciri ale slavei dumnezeieşti în viaţa voastră! De ce? Pentru că Dumnezeu este *Domnul cunoștințelor,* al înţelegerilor multiple, dar care, cu toatele, duc la El, la un înţeles unitar.

Dumnezeu ne dă înţelegeri duhovniceşti prin intermediul creaţiei, al Scripturii, al Părinţilor, al slujbelor şi al teologilor Bisericii.

Sunt mulţi Sfinţi, care au spus multe lucruri despre Dumnezeu. Însă fiecare Sfânt în parte, cu viaţa şi teologia lui, a vorbit despre acelaşi Dumnezeu treimic, pentru că fiecare dintre ei s-au sfinţit împreună cu El, cu Dumnezeul nostru

treimic. Toţi seamănă între ei, pentru că au trăit aceeaşi iradiere a slavei Lui, pe măsura lor.

El ne dă înţelegeri multiple despre Sine şi despre relaţia Lui cu noi, însă, prin toate la un loc Dumnezeu pregăteşte întreaga creaţie şi pe fiecare în parte spre scopurile lui cu lumea.

Lucrările Sale cu lumea sunt multiple, pentru că El ţine cont de conformarea ontologică a fiecăruia, însă toate lucrările Sale tind spre un singur scop: transfigurarea întregii creaţii.

Eshatologia Bisericii are maximum de pozitivitate şi, paradoxal, noi trăim o contemporaneitate cu o eshatologie foarte neagră, de-a dreptul lugubră.

Eshatologia eterodoxă a momentului, chiar dacă amalgamează în ţesătura ei şi aspecte pozitive, e centrată pe ideea că răul personal şi universal e *mai mare* decât puterea binelui.

Însă Satana şi diavolii lui nu sunt *opozanţi reali* ai Domnului, după cum vom vedea, pentru că ei nu pot sta pe picior de egalitate cu Dumnezeu. Nicio creatură nu se poate *compara* cu Dumnezeu. Iar diavolul e o creatură căzută, care şi-a renegat împlinirea.

Orice ar face umanitatea şi oricât de decăzută ar ajunge, Dumnezeu *conduce* lumea şi nu omul are în mâini frâiele existenţei.

Concepţia noastră despre lume şi despre viitorul lumii este amplu marcată de antropocentrism, de ideea că *noi ne facem viitorul cum vrem*.

Însă adevărul care *ne smereşte* e acesta: Dumnezeu *conduce* creaţia Sa spre scopul Său din veci cu lumea, care e *transfigurarea* oamenilor şi a creaţiei în integralitatea ei.

Deci futurologia Bisericii, viitorul Bisericii şi al lumii are *maximum de pozitivitate*, e un viitor luminos, cu adevărat *luminos*, pentru că lumea *se va umple* de slava lui Dumnezeu.

Viitorul arată superbine, ca să corectăm, din punct de vedere ortodox, reclama arhiauzită în acest moment.

V. 4 vorbeşte despre *tărie* şi *slăbiciune* într-o înţelegere duhovnicească a realităţii.

Înţelepciunea lumii vechi, de până la Hristos, *slăbeşte*, pentru că cei care poartă în trupul lor slăbiciunile/ pătimirile lui Hristos *se întăresc* prin ele. Şi nu te poţi încinge cu putere decât *de sus*, de la Dumnezeu. Şi *puterea* e *harul* Său.

Arcul inteligenţei umane nu mai îşi atinge ţinta în faţa înţelepciunii care vine de la Dumnezeu şi care e *întărire* cu putere de sus.

Cei puternici în ştiinţă şi cultură recunosc că sunt *slabi*, atunci când vin în contact cu adevărul profund al vieţii ortodoxe, care e întărire de sus, dumnezeiască, pentru că e o viaţă în care Dumnezeu coboară continuu.

Dumnezeu e *cu noi*, pentru că El nu ne lasă niciodată *goi* de înţelegerile Sale multiple şi El este Cel care *ne scoate* din mulţimea căderilor noastre.

Când crezi că eşti *tare*, atunci devii *ca o cârpă*. Şi când te vezi ultimul din Iad şi cel mai rău, atunci te înalţi, Domnul te înalţă, pentru că te încinge cu putere cerească şi te umple de dor după curăţirea de patimi, după asceză.

V. 5. Cei plini de pâini, de înţelegeri multe, s-au micşorat în încrederea lor că ştiu ceva şi sunt acum ca nişte peşti fără de glas în faţa tainei lui Hristos şi a Sfinţilor Lui.

Însă cei flămânzi după Dumnezeu, cei care flămânzesc după dreptatea lui Dumnezeu au părăsit pământul, înţelegerile pământeşti ale lumii acesteia şi au mintea lui Hristos, care îi face să trăiască pe pământ ca în cer.

În ed. BOR 2001 se vorbeşte despre faptul că „flămânzii au moştenit pământul". Însă în LXX e vorba de *părăsirea* pământului [παρῆκαν γῆν] de către cei flămânzi după Dumnezeu, adevăr pe care ed. *Biblia de la 1688* îl respectă: „cei flămânzi au lăsat pământul".

Finalul v. 5 ne duce spre o vorbire din ce în ce mai criptică: cea stearpă a născut 7 copii. Care e *femeia stearpă* şi care e *cea cu mulţi copii, care a slăbit*?

Inima care nu cunoştea pe Dumnezeu şi de aceea era stearpă, atunci când a născut *copii*, adică *virtuţi*, a născut desăvârşit, prin harul lui Dumnezeu şi s-a odihnit întru ele. Tocmai de aceea a născut 7 copii, pentru că *şapte* indică *odihna*, bucuria de cele ale desăvârşirii.

Însă cea care năştea mult, dar năştea gânduri omeneşti, a slăbit şi slăbeşte în continuu, pentru că numai inima curată vede pe Dumnezeu şi nu cea plină de murdărie.

V. 6 ne arată *stăpânirea* lui Dumnezeu asupra vieţii noastre. El este Cel care ne lasă în moarte sufletească, atunci când nu dorim să facem cele bune şi tot El este Cel care ne învie din aceeaşi moarte, când ne întoarcem la pocăinţă. El este Cel care ne lasă să ne afundăm în Iad şi tot El ne scoate de acolo, când dăm semne că ne-am săturat de atâta durere, lacrimi şi nefericire.

Însă Anna amintind de *Hades* sau de *Iad* (şi doar la 2, 6 apare genitivul lui ᾅδης în I Sam.) profeţeşte despre coborârea Lui la Iad, pentru ca să îi ridice de acolo pe cei Sfinţi şi Drepţi ai Săi, pentru că nimeni nu putea să-i ridice în afară de El.

Viaţa şi moartea stau *în puterea* lui Dumnezeu, de aceea viaţa noastră e *un dar* de la El, la fel şi moartea.

La fiecare slujbă ne rugăm ca Domnul să ne dăruie *sfârşit creştinesc*, în pace, fără înfruntare din partea demonilor. Ne cerem o moarte *autentică*, o moarte *plină de pace*, de bucurie duhovnicească. Ne cerem o moarte ca *ieşire cu Domnul*, ca ieşire din trup a sufletului nostru, pentru ca astfel sufletul nostru să fie cu Domnul.

V. 7 stabileşte relaţiile lui Dumnezeu cu societatea oamenilor. Niciun fel de autonomie umană nu există în relaţiile dintre noi şi Dumnezeu, chiar dacă noi ne manifestăm libertatea în mod rău şi nu-L dorim.

Chiar dacă noi Îl dorim sau nu Îl dorim pe Dumnezeu, aflăm de aici că Domnul e Cel care ne

sărăceşte şi tot El ne îmbogăţeşte, atât de cele materiale, cât şi de cele spirituale.

Domnul ne lasă pe mâna patimilor şi a demonilor, ca să *ne sărăcească de bine*, atunci când ne mândrim şi mergem aiurea, dar tot El *ne îmbogăţeşte* cu multă smerenie, pocăinţă, înţelepciune, bun simţ, atunci când ne osândim pe noi înşine şi hălăduirile noastre în tărâmul necinstirii de Dumnezeu.

El ne umileşte întăriturile inimii, *buna impresie*, adică falsa impresie despre noi, toată înşelarea din inima şi mintea noastră. El are grijă ca să ne smerească.

Şi bine e de omul pe care *îl smereşte* Domnul, pentru că El *îl va înălţa*, prin harul Său, din căderile lui.

V. 8 continuă să discute despre prezenţa reală şi dinamizatoare a lui Dumnezeu în viaţa noastră. Pentru că, pe cel nevoiaş, pe cel care are nevoie de mila Sa îl ridică din pământ, din cele trupeşti la cele cereşti şi, din gunoiul, din bălegarul faptelor de ruşine, îl ridică pe cel sărac de virtuţi, pentru ca să îl facă părtaş, prin sporirea în cele dumnezeieşti, de bucuria de a fi cu toţi Sfinţii Săi.

Când traduc sintagma *stăpânitorii popoarelor* traduc acurat textul LXX. Însă nici ediţia din 1688 şi nici cea din 2001 nu folosesc pluralul, deşi e vorba de λαῶν.

Stăpânitorii popoarelor sunt Sfinţii fiecărei naţii în parte, care, pe de o parte, sunt *stăpâni* peste ei înşişi, prin aceea că şi-au stăpânit patimile şi poftele iar, pe de altă parte, sun *luminile* neamului lor, cei care îşi călăuzesc neamul spre Dumnezeu, ca unii care s-au făcut ai lui Dumnezeu cu fapta şi cu cuvântul.

Substantivul plural δυναστῶν/ *stăpânitorii* e un unicat al cărţii. De aici avem *dinastie* în limba română sau membrii familiei regale.

Şi sintagma θρόνον δόξης/ *tronul slavei* e un unicat în *I Samuil*. Ea vorbeşte despre slava pe care o vor avea Sfinţii lui Dumnezeu, prin Hristos

Dumnezeu, când vor moşteni tronul/ puterea dumnezeiască de a fi cu El pentru veşnicie.

Sintagma reapare doar de două ori la Matei şi o găsim la Mt. 19, 28 şi 25, 31. Însă în Evanghelie se găseşte doar cu referire la Hristos: „când a stat Fiul omului pe *scaunul slavei* Lui” [Mt. 19, 28] şi „atunci va sta pe *scaunul slavei* Lui” [Mt. 25, 31].

Dar Sfinţii au puterea slavei de la Hristos şi stau pe scaunul slavei împreună cu El, pentru că ei sunt *scaunul* sau *sălaşul* slavei lui Dumnezeu.

V. 9 începe cu o precizare fundamentală, pe care o regăsim în toată experienţa mistică a Părinţilor Bisericii: *rugăciunea continuă* ne aduce *rugăciunea duhovnicească*, adică *darul rugăciunii neîncetate*.

Anna spune că Dumnezeu *dă* rugăciunea, darul rugăciunii celui care se roagă în continuu. El dă darul Său celor care depun toate eforturile de a dobândi acest mare dar de la Dumnezeu.

Tot Domnul e Cel care binecuvintează anii Dreptului cu multe daruri duhovniceşti, pentru că tăria bărbatului e tăria sa duhovnicească şi nu tăria constituţiei sale fizice.

Nu în muşchi sau în bani sau în funcţii stă puterea bărbatului, ci puterea lui este duhovnicia lui. Dacă nu eşti *bărbat duhovnicesc* în faţa lui Dumnezeu eşti *un bărbat slab*.

Şi de aceea bărbaţii nu mai sunt *bărbaţi*, pentru că sunt *goi* de prezenţa lui Dumnezeu în viaţa lor. Şi când eşti *gol de har* nu poţi să ai *îndrăzneală* la Dumnezeu, intimitate cu El.

Atunci *te rogi* şi *nu primeşti*. Sau nici nu mai îndrăzneşti să zici *nici pâs* în faţa Lui, pentru că ştii ce fel de *oaie neagră* eşti.

Cu alte cuvinte, unde nu e *putere* şi *îndrăzneală duhovnicească*, nu e nici har, nici vedenii, nici credinţă, nici teologie şi nici ceva *autentic* de împărtăşit altora.

V. 10 e o introducere în înţelegerea relaţiei dintre Dumnezeu şi Satana. Domnul, Stăpânul şi

Creatorul creaturii Sale îl va face/ îl va arată *slab* pe adversar.

Însă adversarul nu e unul *de acelaşi calibru* cu Dumnezeu (pentru că aşa ceva nu există), ci adversarul [ἀντίδικον] e mai mult *un cobitor*, un vorbitor de rău, un răstălmăcitor al vorbelor Sale, un pigmeu care şi-a rătăcit calea.

Transformarea Satanei într-un *adversar redutabil* al lui Dumnezeu nu are de-a face cu *o cunoaştere corectă* a Revelaţiei dumnezeieşti, pentru că Revelaţia vorbeşte despre Dumnezeu ca despre Cel atotputernic şi atoatestăpânitor, Care îngăduie libertatea de manifestare a creaţiei, dar excesul libertăţii e *păcatul* şi păcatul personal, fie al demonilor, fie al oamenilor, *îşi adjudecă* depărtarea de El.

Nimeni nu poate fi *un adversar real* al lui Dumnezeu, pentru că El *Își îngăduie* adversarii. Și îngăduința Lui imensă față de adversarii Săi se vede din aceea că ei au viaţă şi putere de manifestare *de la El* şi nu *de la ei înşişi*.

Ei îşi folosesc prost, excesiv de prost, potenţele primite de la El. Însă El *le îngăduie* această existenţă negativă, pentru că le-a dat libertate de manifestare şi *adevărata libertate* e *comuniunea* cu Dumnezeu.

Dacă înţelegem acest fapt, că demonii nu sunt luptători *reali* împotriva lui Dumnezeu, ci ei luptă împotriva *propriei lor împliniri*, înţelegem atât drama demonilor, cât şi drama noastră, ca oameni păcătoşi.

Toate păcatele noastre nu sunt atât *o luptă* cu Dumnezeu, cât, mai degrabă, *o urâţire a noastră*, o desfigurare, o demonizare.

Nimeni nu poate lupta *în mod real* cu Dumnezeu, pentru că Dumnezeu este fundamentul oricărei existenţe. Lupta noastră cu Dumnezeu, ca neacceptare şi neiubire a Lui, este o agonie personală, interioară, în primul rând.

Necredinţa nu are *nicio şansă* decât să fie nefericită. Omul e creat de Dumnezeu pentru a se împlini în comuniunea cu Dumnezeu. Orice altă

opţiune în afară de aceasta e *un eşec existenţial* şi *ontologic*.

Domnul e Sfânt, e Atotsfânt, accentuează Anna. Mândria ivită din conştientizarea capacităţilor native sau din luarea în posesie a unor bunuri moştenite sau dobândite e o cugetare telurică şi nu duhovnicească. Adevărata laudă a omului, adevărata sa cunoaştere, e înţelegerea şi cunoaşterea lui Dumnezeu.

Pe Dumnezeu Îl cunoaştem din multiple înţelegeri despre Sine. Toate ne duc la Sine, la o cunoaştere unitară, profundă despre Sine.

Intimitatea cu Dumnezeu o trăim prin aceea că ne simţim *cu totul integraţi* în comuniune cu El şi ne simţim *cu totul împliniţi* în ascultarea de Dumnezeu, pentru că ne umplem de toată bucuria şi cunoştinţa care ne vin de la El.

Finalul v. 10 e deplin mesianic. Se profeţeşte despre înălţarea la cer a Domnului, care a fost ca *un tunet* pentru Puterile cereşti.

A fost o uluire, o cutremurare dumnezeiască, când L-au văzut pe Cel ale Cărui mădulare sunt pătate de sângele răscumpărării noastre, urcând şi şezând, cu umanitatea Sa îndumnezeită, de-a dreapta Tatălui.

El, Hristos, *va judeca* marginile pământului, adică întreaga suflare omenească, pentru că va da putere *regilor noştri*, adică *Sfinţilor Săi* şi astfel cornul Său, al lui Hristos, al Unsului Său, va fi *înălţat* mai presus de toate.

Cântarea Annei este, în concluzie, o splendidă *vedere-înainte* a timpului mesianic şi a celui eshatologic, dar, în acelaşi timp, o bogată pagină de teologie mistică, unde experienţa vieţii cu Dumnezeu *se destăinuie* şi *vorbeşte grăitor*.

Despre *Profetul* Deuteronomului

1. Deut. 18, 15; 18-19 în LXX

Profeţia[161] mesianică centrală din cartea *Deuteronomul* se găseşte la 18, 15; 18-19 şi ea ne vorbeşte despre Profetul pe care Domnul Îl va ridica din Israil şi Care va fi *ca Moisis*.

Textul sfânt este următorul:

„15. Profet [Προφήτην] dintre fraţii Tăi, ca mine, îţi va ridica ţie Domnul Dumnezeu tău. [De] Acesta *veți asculta* [ἀκούσεσθε].

18. Profet voi ridica acestora dintre fraţii lor, precum tine şi voi da cuvântul Meu în gura Lui şi Acesta va vorbi după cum *I-am poruncit* [ἐντείλωμαι] Lui.

19. Şi pe omul care nu a ascultat cele pe care le-a grăit Profetul, în numele Meu, Eu mă voi răzbuna [ἐκδικήσω] [pe el] pentru Acesta".

2. *Profeţia în cauză în Biblia de la 1688*

Textul ediţiei scripturale de la 1688, bineînţeles, un *text necritic,* este surprinzător de fidel ediţiilor critice contemporane.

Iată textul profeţiei, *cf*. ed. din 1988[162] :

„15. Prorocu dentru fraţii tăi, ca mine, va râdica ţie Domnul Dumnezăul tău; de Dânsul să ascultaţi…

---

[161] Articol scris în ziua de 21 aprilie 2009 și revăzut în zilele de 21-22 mai 2013. Publicat inițial în *Bucuria comuniunii* (vol. 3), p. 231-234.

[162] *** *Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1988, p. 139. Am majusculat teologic textul, am redat cu *î* din *a* pe *î* din *i* şi am îndreptat topica şi punctuaţia textului citat.

18. Proroc voiu scula lor den mijlocul fraţilor lor, ca şi tine, şi voiu da cuvântul Mieu în rostul Lui şi va grăi lor după cum voiu porunci Lui.

19. Şi omul acela, care nu va asculta cuvântul Lui, câte va grăi Prorocul pre numele Mieu, Eu voiu izbândi pentru Dânsul".

3. Mesajul profeţiei

Sfântul Moisis a avut o vedenie în care Domnul i-a vorbit despre Mesia ca despre *Profetul care va să vină*.

V. 18 e, de fapt, *o concluzie* a descoperirii, pe care acesta a redat-o în v. 18-22.

Aflăm de aici că *Profetul prin excelenţă*, Mesia, Se va naşte din Israil şi El va avea anvergura didascalică a lui Moisis.

Pe Acesta va trebui ca Îl asculte Israilul, pentru că El va vesti cele ale Sale. Cel care nu va asculta de Profet va fi pedepsit de către Dumnezeu, pentru că El Se va judeca cu acesta sau Se va răzbuna pe acesta.

Profeţia arată, în mod indubitabil, că Mesia Se va naşte *din Israil*, că El va fi *şi om* şi că va vorbi *din cele* ale lui Dumnezeu. Din cele pe care Dumnezeu I le va spune.

4. Conexiunile profeţiei cu Noul Testament

În Lc. 16, 31, Domnul, prin gura Sfântului Patriarh Avraam, ne precizează *importanţa ascultării* faţă de Moisis şi Profeţi când e vorba de *a moşteni* viaţa veşnică: „Dacă de Moisis şi de Profeţi nu ascultă, atunci nu vor crede nici dacă *a înviat* cineva din morţi" [*cf*. GNT].

Şi când a venit vorba ca Israilul să creadă în Hristos *s-a adeverit* acest lucru, pentru că nu au crezut în El nici după ce Hristos a înviat. Și aceasta, pentru că nu crezuseră/ nu înţeleseseră sensul

profund al cuvintelor profetice ale lui Moisis şi ale Profeţilor.

Israilul nu a înţeles pe Mesia, nu L-a perceput în măreţia Sa copleşitoare pentru că nu înţelesese sensul profund al Scripturii, care i se dăduse în custodie şi care vorbea tocmai despre El. De aceea, în faţa profețiilor despre El, mulţi dintre membrii lui Israil au fost *orbi*.

În In. 5, 30, Domnul le spusese în mod deschis că e trimis *de către Tatăl*: „nu caut voia Mea, ci voia Celui care M-a trimis”, pentru că „Altul este Care mărturiseşte despre Mine, şi ştiu că mărturia Lui este adevărată, [cea] pe care o mărturiseşte despre Mine” [In. 5, 32, cf. GNT].

Şi Domnul face şi mai explicită relaţia Sa cu Tatăl dar şi inconsecvenţa dintre *credinţa în Moisis* şi *necredinţa în Mesia*. Și anume în In. 5, 36-47:

„36. [...] Căci lucrurile pe care Mi le-a dat Mie Tatăl ca să le împlinesc pe ele, lucrurile acestea pe care Eu le fac, [acestea] mărturisesc despre Mine, că Tatăl M-a trimis.

37. Şi Tatăl care M-a trimis, Acela a mărturisit despre Mine. Nici glasul Lui nu l-aţi auzit vreodată [şi] nici faţa Lui nu aţi văzut-o.

38. Şi cuvântul Lui nu rămâne în voi, căci pe Cel pe care L-a trimis Acela, pe Acesta voi nu-L credeţi.

39. Cercetaţi Scripturile, căci vi se pare [că] în acestea aveți viaţă veşnică! Însă acestea sunt cele care mărturisesc despre Mine!

40. Şi nu vreți să veniţi către Mine ca viaţă să aveţi.

41. Slavă de la oameni nu iau,

42. dar v-am cunoscut pe voi că dragostea lui Dumnezeu nu aveți în voi.

43. Eu am venit în numele Tatălui Meu şi nu Mă luați pe Mine! Dacă altul vine în numele lui, pe acela îl veți lua.

44. Cum puteţi voi *a crede*, luând slavă unii de la alţii[163] şi nu căutaţi slava de la singurul Dumnezeu?

---

[163] Când umblaţi numai după complimentări reciproce, umane, trecătoare, vanitoase…

45. Să nu vi se pară că Eu *vă voi acuza* pe voi către Tatăl! Este Moisis cel care vă acuză pe voi, întru care voi aţi nădăjduit.

46. Căci dacă aţi fi crezut lui Moisis, aţi fi crezut şi Mie! Căci *despre Mine a scris acela*.

47. Şi dacă cărților lui nu credeţi, cum veţi crede cuvintelor Mele?", cf. GNT.

Mesia e trimis de către Tatăl şi Mesia este Iisus. Despre acest Iisus, despre Fiul lui Dumnezeu întrupat, a scris Moisis [Deut. 18, 15; 18-19/ In. 5, 46] și cei care nu au crezut lui Moisis nu au crezut nici lui Iisus şi viceversa.

Credinţa în cele revelate lui Moisis sau, mai bine-zis, *înţelegerea duhovnicească* a Legii şi a Profeţilor conducea *la vederea* lui Mesia. Israilul însă a confundat pe Mesia cu *un fals profet* pentru că nu a fost în stare *să discearnă* sau *să conexeze* lucrurile profeţite *despre* El cu *persoana* Lui.

Bineînţeles că Fiul lui Dumnezeu nu era un Profet *ca Moisis*, adică *un om sfânt*. Compararea lui Mesia cu Moisis avea în subsidiar raportarea la cea mai de sus persoană în ierarhia valorică a lui Israil.

În aceeaşi termeni, la Schimbarea la faţă a Domnului, Matei va spune: „*a strălucit faţa Lui ca soarele*, Mt. 17, 2, cf. GNT. Însă soarele a fost luat ca *termen uman absolut de comparaţie*, pentru că noi nu cunoaștem ceva *mai strălucitor* ca soarele.

Însă strălucirea luminii dumnezeieşti necreate e *incomparabilă* cu strălucirea soarelui, după cum Mesia este incomparabil cu Moisis.

Însă puteau ei să perceapă, pe cineva *incomparabil mai mare* ca Moisis? De aceea, în cuvinte umane, Logosul dumnezeiesc S-a descris pe Sine, din multă smerenie (iată, smerenia Logosului mai înainte de întrupare!), ca unul ca Moisis, asemănător lui, care va vesti cele ale Tatălui.

În acelaşi timp, Dumnezeu Cuvântul Se prezintă pe Sine lui Moisis ca Unul care va vesti numai ce Îi va spune Tatăl, ca şi când ar fi fost *mai mic* decât Tatăl.

Însă iarăşi găsim în textul profeţiei *smerenia* Fiului faţă de Tatăl şi o lecţie abisală pentru noi, pentru ca să nu vorbim despre cele ale lui Dumnezeu *în afara* mărturiei Lui despre Sine.

Necesitatea ascultării lui Israil faţă de Fiul e mărturisită de către Tatăl în două evenimente cheie ale iconomiei mântuirii.

În evenimentul Botezului, în mod extatic, Tatăl spune: „*Acesta este Fiul Meu Cel iubit, în Care am binevoit*“, Mt. 3, 17, cf. GNT, pentru ca la Schimbarea la Faţă, tot extatic, să reconfirme acest lucru şi să adauge ascultarea faţă de El: „ *Acesta este Fiul Meu Cel iubit, în Care am binevoit! Ascultați-L pe Acesta!*”, Mt. 17, 5, cf. GNT.

Cele două *vorbiri* ale Tatălui, de la Botez şi de pe Tabor sunt *extatice*, în lumina divină, pentru că nicio vorbire a lui Dumnezeu către oameni nu se face altfel.

Dumnezeu va judeca, Se va răzbuna pe Cel care nu a crezut Fiului. Judecata lui Dumnezeu însă e judecata adevărului, pentru că vor fi judecaţi oamenii în măsura în care *au acceptat* sau *au respins* mântuirea venită lor prin Fiul.

Mat. 25 ne arată însă şi mai profund faptul, că judecata lui Dumnezeu are rezoluţii care sunt bazate pe modul în care noi vedem, în relaţiile dintre persoane, persoana lui Hristos.

Şi tocmai de aceea raportarea sau neraportarea noastră la Hristos devine o raportare defectuoasă sau mai puţin defectuoasă la semenii noştri.

Dumnezeu judecă pe oameni prin prisma iubirii, a modului în care s-au deschis sau nu măreţiei, frumuseţii, unicităţii relaţiei personale cu Hristos şi cu fiecare semen în parte.

Crezul ortodox în *Bucovna de la Bălgrad* (1699)

1. Introducere

Conform[164] introducerii PS Emilian la ediţia critică[165] recentă a *Bucovnei*[166], aceasta este „*primul abecedar românesc cunoscut*, ieşit din teascul tipografiei din Alba Iulia în anul 1699.

Menirea de atunci a acestei cărţi – şi credem că şi de acum – e subliniată chiar pe coperta cărţii: *să deprindă pe copii cu învăţătura de carte*”[167].

Însă *Bucovna* editată la Alba Iulia în 1699 nu este *un simplu abecedar*, ca cel de astăzi, în care literele şi învăţarea lor să fie desprinse de latura religioasă a vieţii noastre.

Ci acest manual de limbă este un abecedar incipient, urmat de o carte de Religie în toată regula, care are drept intenţie catehizarea/ iniţierea elevilor din clasele primare în adevărurile dreptei credinţe.

În textul cărţii, *Crezul*[168] apare intercalat între *Molitva* sau *Rugăciunea de dimineaţă*[169] (o mică rugăciune pentru copii la trezirea lor din somn) şi *Simvol. Preoştennago Atanasia patriarha*

---

[164] Articol editat online în data de 16 aprilie 2009 şi revăzut în zilele de 22-23 mai 2013. Publicat inițial în *Bucuria comuniunii* (vol. 3), p. 219-230.

[165] Vom folosi în acest studiu *** *Bucoavna*. Bălgrad 1699, ediţie critică, tipărită din inţiativa şi cu binecuvântarea PS Emilian, Episcop al Alba Iuliei, Ed. Episcopia Ortodoxă Română Alba Iulia, 1989, 390 p. Când vom trece la citarea din manuscrisul *Bucovnei*, prima pagină e cea a manuscrisului, pe când a doua pagină a citării este cea a ediției citate. Titlul original al cărţii e *Bucovnă*, cf. Idem, p. 1/ 133.
Dr. Anton Goţia spune în *Notă asupra ediţiei*, apud Idem, p. 121: „am preferat varianta *Bucoavnă*, diferită de ce a originalului – *Bucovnă* – , întrucât acesta s-a impus în didactica noastră veche”. Noi vom rămâne la titlul *de facto* al cărţii.

[166] A se vedea: http://cimec.ro/Carte/cartev/s17004e1.htm.

[167] Cf. PS Emilian, *Cuvânt înainte*, apud Idem, p. 5.

[168] Idem, p. 19-21/ 169-173.

[169] Idem, p. 18-19/ 167-169.

Alexandriiscago[170] (*Simbolul* Sfântului Atanasie cel Mare, care în text nu are *Filoque*[171]).

2. Textul

Crezul ortodox este redat integral în *Bucovna* de la 1699, în grafie chirilică, între p. 19-21/ 169-173 ale cărţii şi are următoarea transliterare în limba română[172]:

[p. 19/ 169] „MĂRTURISIREA pravoslavnicii credinţă dată într-acesta chip la întâiul în Necheia săbor a toată lumea şi al doilea în Ţarigrad.

Crez întru unul Dumnezău, Tatăl Atotţiitoriul, Fă-

[p. 20/ 171] cătoriul ceriului şi al pământului văzutelor tuturor şi nevăzutelor;

Şi întru unul Domnul Iisus Hristos, Fiiul lui Dumnezău, Unul Născut[173], Carele de la Tatăl S-au născut, mai nainte de toţi vécii;

Lumină den Lumină, Dumnezău adevărat de la Dumnezău adevărat, născut iar nu făcut, Acela

---

[170] Idem, p. 22-28/ 175-187.

[171] Textul critic de faţă a fost stabilit după originalul facsimilat al cărţii, cf. Dr. Anton Goţia, *Notă asupra ediţiei*, apud Idem, p. 121. În aceeaşi pagină citată acum, Dr. Anton Goţia precizează faptul că „textul *Bucoavnei* de la Bălgrad a fost reluat în 1744 în *Bucoavna* apărută la Cluj…[şi] diferenţele de text şi limbă faţă de ediţia princeps au fost tratate la subsol sub sigla *B 1744*“.
De aceea, în subsolul p. 181 din ediţia critică citată, cu referire la p. 25 a manuscrisului, autorul precizează că în *B 1744*, în ediţia de la Cluj, avem purcederea Sfântului Duh „de la Tatăl şi de la Fiul”, cf. Idem, p. 181, n. 2. De aceea am precizat supra, că textul *Crezului ortodox* din *Bucovna* de la Bălgrad *nu are Filioque*, adică *nu are amprentă catolicizantă*.

[172] Singurele diferenţe între grafia ediţiei critice şi textul redat de către noi aici sunt acelea că:
1. scriem cu *î* din *a* şi nu cu *î* din *i* ca în ediţia citată,
2. redăm clasicul compus abreviat *IS CR* – în textul nostru *IC XC* – cu *Iisus Hristos*, ca în greacă şi nu cu: *Isus Hristos*, cum a transliterat autorul ediţiei citate şi
3 repunem *în drepturi* limbajul teologic afectat de alegerile asumate de către autorul ediţiei critice.

[173] În Idem, p. 20/ 171 avem „unul născut”, dar mai apoi „Carele” cu majusculă, deşi în textul slavon ambele porţiuni de text erau redate cu caractere mici. Tocmai de aceea *îndreptăm* grafia teologică, acolo unde evaluarea textului, în ediţia critică, *e defectuoasă*.

ce este deofiinţă cu Tatăl, pren Carele toate s-au făcut;

Carele pentru noi oamenii şi pentru mântuirea noastră S-au pogorât din ce[r]iu[174] şi S-au întrupat de la Duhul Sfânt şi den Maria Fecioară, şi S-au făcut om;

Şi S-au răstignit pentru noi supt Pilat den

[p. 21/ 173] Pont, şi au pătimit, şi S-au îngropat, şi au înviat a treia zî după Scripturi;

Şi S-au suit la ceriuri, şi şade de-a direapta Tatălui;

Şi iarăşi va să vie cu slavă să judece viii şi morţii, a Căruia Împărăţie n-are sfârşit.

Şi în Duhul Sfânt, Domnul de viaţă făcătoriul, Carele de la Tatăl purcede[175];

Acela ce cu Tatăl şi cu Fiiul este închinat şi slăvit, Carele au grăit prin Proroci.

Întru una, sfântă, sobornicească şi apostolească Besérecă;

Mărturisescu un Botez întru iertarea păcatelor.

Aştept învierea morţilor.

Şi viaţa veacului ce va să fie. AMIN".

În afara celor trei amendamente la transliterarea ediţiei critice citate, pe care le-am enumerat în nota 172 a cărții de faţă, trebuie să precizăm faptul că am respectat *mult mai mult* textul slavon decât editorul ediţiei critice, dar am adus şi *corecturile de rigoare* textului sursă, pentru că am pus virgule, spre exemplu, între atributele Bisericii, care sunt sine qua non în limba română.

3. Discutarea textului

3. 1. Titlul

---

[174] Cf. Ibidem, avem *Че ю*, de aceea am introdus *p*-ul/ r-ul lipsă.

[175] Cf. Idem, p. 173, în ed. *B 1744* apare „dela Tatăl şi de la Fiiul purcéde", adică avem din nou pe *Filioque*.

Mai întâi de toate ne-a atras atenţia titlul, pe care *Crezul ortodox niceo-constantinopolitan* îl are în *Bucovna* de la 1699 şi anume: *Mărturisirea*.

Elevii trebuia să înţeleagă că e vorba de mărturisirea de credinţă, de mărturisirea fundamentală de credinţă a unui creştin ortodox.

Crezul ortodox este, cu adevărat, mărturisirea concentrată a credinţei creştine, tocmai de aceea el a fost numit aici, într-un mod foarte inspirat: *Mărturisirea*.

Şi această *mărturisire prin excelenţă* este chintesenţa „credinţei pravoslavnice/ dreptmăritoare”, care a fost stabilită de către Sfinţii Părinţi, care au participat la discuţiile teologice ale primelor două Sinoade Ecumenice de la Niceea şi Constantinopol.

3. 2. Dumnezeu Tatăl

Bucovna de la 1699 se referă la Dumnezeu Tatăl folosind termenii: *Atotţiitorul* şi *Făcătorul*.

Se traduce aici *Pantocratorul* cu *Atotţiitorul* evidenţiindu-se astfel nu *atotputernicia divină* în primul rând, pe care o propune cuvântul grecesc ca atare, ci *coeziunea* întregii existenţe *în* şi *prin* intermediul lui Dumnezeu Tatăl.

Mai înainte de a fi numit ca *Făcător al cerului şi al pământului*, adică *al celor văzute şi nevăzute*, Crezul ortodox vorbeşte despre Tatăl ca despre *Atotţiitorul*, ca despre Cel care este centrul de susţinere, de echilibru, pe de o parte şi, pe de altă parte, *erminia* sau *cifrul de înţelegere* al întregii creaţii.

Mai înainte de a fi Făcătorul/ Creatorul creaţiei în întregimea ei, Dumnezeu Tatăl e mărturisit drept Cel care este capabil *să ţină în coeziune* întreaga pluralitate a existenţei şi Cel prin care noi putem să înţelegem atât *existenţa*, cât şi *rămânerea în existenţă* a creaţiei.

Cu alte cuvinte, Dumnezeu a creat lumea tocmai pentru că *avea intenţia* şi *puterea* de a o

crea şi avea, de mai înainte, şi *sensul* a ceea ce va crea. Iar *sensul* creaţiei este acela de *a fi unitară*, de *a-şi avea viaţa* şi *a se regăsi* întru El, în comuniune cu El.

Tocmai de aceea Sfântul Maxim Mărturisitorul ne spune, că mintea care contemplă şi deduce astfel „sensurile lucrurilor, va ajunge la Dumnezeu Însuşi, ca la cauza, începutul şi scopul ultim al naşterii şi devenirii tuturor şi ca la sânul adânc şi de nedepărtat al întregului cuprins”[176].

Tocmai de aceea *Atotţiitorul* explică de ce creaţia *Făcătorului*, Care este El Însuşi, nu este *autonomă* şi de ce aceasta *nu intră în disoluţie*.

Pentru că Cel care a creat lumea a dorit şi doreşte în mod continuu ca ea să fie *în unire* cu Sine, pentru că El este *sursa de viaţă*, izvorul vieţii pentru întreaga existenţă.

3. 3. Dumnezeu Fiul

Prin forma *S-au*, în mod evident, *Bucovna* nu indică o formă de plural, ci una de singular, atunci când se referă la Fiul.

Tocmai de aceea Fiul este *unul* şi e *Domn*. El Se naşte din Tatăl mai înainte de toţi vecii, adică mai înainte de timp. Este Dumnezeu adevărat şi S-a născut din Tatăl ca Lumina din Lumină.

Tocmai de aceea şi precizarea că El *este născut* de către Tatăl şi *nu făcut*/ nu creat de către Tatăl, adică nu e o creatură a Tatălui ci Fiul Tatălui.

Am resimţit cu o reală bucurie prezenţa cuvântului *deofiinţă* în lucrarea de faţă, asimilat ca un cuvânt compus de către limbajul teologic românesc şi care are identitate perfectă cu cel grecesc. Asta demonstrează modul congenial de preluare şi prelucrare a textelor dogmatice ale Bisericii de către străbunii noştri.

---

[176] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia. Cosmosul şi sufletul, chipuri ale Bisericii*, introd., trad., note şi două studii de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2000, p. 14.

Fiul e deofiinţă cu Tatăl, adică are aceeaşi fiinţă cu a Tatălui şi nu e separat, la nivel fiinţial, de Tatăl. Tocmai de aceea, ca împreună părtaş la aceeaşi fiinţă dumnezeiască cu Tatăl, Tatăl lucrează prin Fiul crearea tuturor lucrurilor, lucru precizat în sintagma: „pren Carele toate s-au făcut".

Dumnezeu Tatăl e Făcătorul lumii dar creează toate prin intermediul Fiului Său. Nu le face de unul singur, ci împreună cu Fiul.

Primele afirmaţii despre Fiul Îl pun aşadar pe Acesta în relaţie directă cu Tatăl, pentru că de la Tatăl Îşi ia fiinţa prin naştere şi, mai apoi, se vorbeşte despre conlucrarea Tatălui cu Fiul în actele creaţiei.

Articolele de credinţă despre Fiul, cu alte cuvinte, lămuresc *originea* şi *deofiinţimea* Fiului cu Tatăl, pe de o parte iar, pe de altă parte, precizează faptul, că crearea lumii e *un act de conlucrare interpersonală* la nivelul Treimii şi nu o acţiune singularizantă.

A treia secvenţă a mărturisirii despre Dumnezeu Fiul se ocupă de iconomia/ lucrarea Sa pentru mântuirea lumii.

Motivul dublu al *pogorârii din ceruri* a Fiului este format din *iubirea Sa pentru oameni* şi *dorinţa de a-i mântui*.

Observăm iarăşi, cu mare bucurie, că avem de-a face cu un alt corelativ perfect în sintagma: *S-a întrupat*, prin care Se exprimă modul cum Fiul lui Dumnezeu Se face şi om, fără a renunţa la faptul de a fi Dumnezeu.

El Se face om de la Duhul Sfânt – şi implicit şi de la Tatăl, pentru că întreaga Treime a conlucrat la întruparea Fiului – şi din Fecioara Maria, întru care Fiul Îşi lucrează umanitatea.

El *S-a răstignit* şi nu *a fost răstignit*…pentru că El a profeţit moartea Sa prin crucificare şi Şi-a dorit să moară pentru mântuirea întregii lumi.

Datarea istorică a crucificării: în timpul procuratului lui Pilat din Pont. Pătimirea, îngroparea şi învierea Lui sunt conforme profeţiilor vechitestamentare, pe de o parte iar, pe de altă

parte, sunt conforme cu relatările Sfinţilor Evanghelişti.

Fiul Se suie la ceruri şi şade de-a dreapta Tatălui cu umanitatea Sa îndumnezeită, transfigurată. A făcut toate câte a voit şi cele pe care le-a voit le prevestise înainte de a Se întrupa.

Fiul lui Dumnezeu nu rămâne *distant* faţă de lume, atâta timp cât este Fiul Atotţiitorului, şi prin Care Tatăl ţine în existenţă întreaga creaţie şi în unitate cu Sine.

Tocmai de aceea, Cel care ţine lumea în viaţă şi o călăuzeşte spre Sine împreună cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt, vine ca să judece pe toţi oamenii şi să facă din cei ascultători Sieşi fii ai Împărăţiei Sale.

Însă Împărăţia nu este doar a Fiului, ci a întregii Treimi, pentru că tot ce are Fiul, are şi Tatăl şi Duhul, în afară de caracteristicile lor personale care sunt inalienabile.

3. 4. Dumnezeu Sfântul Duh

Ca şi Tatăl, şi Duhul Sfânt apare în *Crezul ortodox* mai întâi cu o însuşire definitorie (e *Domnul de viaţă făcător*) şi apoi cu caracteristica Sa inalienabilă, cu modul Său de originare, adică cu faptul că *purcede de la Tatăl*.

Şi El este deofiinţă cu Tatăl, pentru că purcede din El. Îşi are fiinţa din El prin purcedere, având în comun fiinţa dumnezeiască cu Tatăl şi cu Fiul.

Deofiinţimea Duhului se subînţelege aici, atâta timp cât este *închinat şi slăvit împreună cu Tatăl şi cu Fiul* ca Dumnezeu. Nu ar fi putut fi închinat şi slăvit cu Tatăl şi cu Fiul dacă nu era deofiinţă cu Ei în dumnezeire.

De aceea Dumnezeul nostru este Treime de persoane: Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh iar Cele trei persoane sunt deofiinţă.

Dacă Sfântul Duh e amintit în capitolul hristologic ca şi [co]participant la naşterea din Fecioară a Fiului lui Dumnezeu, în capitolul

pnevmatologic este prezentat ca Cel care a grăit/ a vorbit prin Proroci, adică în conlucrare cu ei.

Însă, iarăşi nu trebuie să considerăm că Fiul sau Tatăl nu au vorbit prin Proroci ci numai Duhul, ci Tatăl prin Fiul întru Duhul au prevestit toate cele mântuitoare pentru noi.

Evidenţiem şi faptul, că în textul *Bucovnei* cuvântul *Proroci* e scris cu majusculă şi românizat, pentru că primul *o* nu este dublu ca în greacă.

3. 5. Sfânta Biserică şi Sfintele Taine

Biserica lui Dumnezeu este un loc fundamental al credinţei şi al mărturisirii ortodoxe şi fundamentul ei este Prea Sfânta Treime.

Tocmai de aceea ea este *una*, e unitară prin fundamentul ei, deşi e formată dintr-o mare diversitate personală; e *sfântă*, pentru că fundamentul ei e sfânt şi preasfânt, fiindcă e Treimea dumnezeiască; e *sobornicească*, pentru că credinţa Bisericii a fost dogmatizată de către Sinoadele Ecumenice şi e *apostolească*, pentru că dogmatizarea Sinoadelor a fost fidelă mărturiei apostolice şi s-a bazat pe urmarea ei cu înţelegere adâncă.

Deşi în *Crez* se vorbeşte doar despre Botez ca lucrare soteriologică a Bisericii, bineînţeles că Părinţii sinodali au subsumat prin această singură mărturisire a unei Taine a Bisericii pe toate celelalte.

De fapt a vrut să spună că Botezul este Taina care te curăţeşte de păcate şi te face fiu al Bisericii și prin primirea ei poţi să ajungi să te împărtăşeşti de toate celelalte.

S-a mărturisit prima Taină, cea care te face membru al Bisericii, pentru ca apoi să le trăieşti pe toate celelalte.

3. 6. Eshatologia

Dacă Botezul este mărturisit ca eveniment soteriologic major în viaţa celui credincios, *învierea morţilor* şi *viaţa veacului viitor* sunt aşteptate cu dor.

Eshatologia *Crezului ortodox* este miniaturizată la maximum în ceea ce priveşte detaliile transfigurării creaţiei şi a fiinţelor umane, însă iese în evidenţă faptul că viaţa celui credincios e plină de *aşteptare bună*, care va fi *împlinită* de Dumnezeu, Cel care vine să judece viii şi morţii.

4. Ectesisul sinodal şi traducerea lui

Crezul ortodox, definitivat la *Sinodul II Ecumenic* din Constantinopol [381], poartă numele de „Ἔκθεσις τῶν ρν΄ Πατέρων" [Ectesisul/ expunerea/ mărturisirea {de credinţă} a celor 150 de Părinţi] prezenţi la sinod şi are următoarea formă în originalul grecesc:

„Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν, Πατέρα παντοκράτορα, Ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων·

Καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, τὸν Μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, Φῶς ἐκ Φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρί, δι' Οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐκ Πνεύματος Ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς Παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα, σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ παθόντα καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, κατὰ τὰς Γραφὰς καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καθεζόμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ Πατρὸς καὶ πάλιν ἐρχόμενον, μετὰ δόξης, κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, Οὗ τῆς Βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος·

Καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, τὸ Κύριον καὶ Ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν Προφητων·

Εἰς μίαν, ἁγίαν, καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ᾿Εκκλησίαν·

῾Ομολογοῦμεν ἓν Βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν·

Προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντας αἰῶνος. ᾿Αμήν”[177].

Ectesisul dogmatic al Sinodului II Ecumenic are următoare traducere în opinia noastră:

„Credem întru unul Dumnezeu, Tatăl Pantocratorul/ Atotţiitorul, Făcătorul cerului şi al pământului, al tuturor văzutelor şi nevăzutelor.

Şi întru unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul-născut, [Care] din Tatăl S-a născut [mai] înainte de toţi vecii; Lumină din Lumină; Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat; născut, nu făcut; deofiinţă cu Tatăl, prin Care toate s-au făcut; [Care] pentru noi oamenii şi pentru a noastră mântuire S-a coborât din ceruri şi S-a întrupat din Duhul Sfânt şi Fecioara Maria şi S-a făcut om; şi S-a răstignit pentru noi sub Pilat din Pont şi a pătimit şi S-a îngropat şi a înviat a treia zi, după Scripturi şi S-a înălţat întru ceruri şi şade în dreapta Tatălui şi iarăşi va veni, cu slavă, [pentru] a judeca viii şi morţii, a Cărui Împărăţie nu va avea sfârşit.

Şi întru Duhul Sfânt, Domnul şi Făcătorul de viaţă, Care din Tatăl purcede, Care împreună cu Tatăl şi cu Fiul este închinat şi slăvit, Care a vorbit prin Profeţi.

Întru una, sfântă, catolică şi apostolică Biserică.

Mărturisim un Botez întru iertarea păcatelor.

Aşteptăm învierea morţilor şi viaţa veacului care va să vină. Amin”.

---

[177] Cităm *** *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, cuarantibus Josepho Alberigo, Josepho A. Dossetti Perikle – P. Joannou Claudio Leonardi – Paulo Prodi, consultante Huberto Jedin, editio tertia, Ed. Instituto per le scienze religiose, Bologna, 1972, p. 24.
Modificările noastre operate în text constau *în majuscularea teologică* a textului prezentat de către ediţia critică romano-catolică şi în *stabilirea riguroasă a punctuaţiei*, cu toate schimbările logice care survin din aceasta.

5. Discutarea *Crezului* din *Bucovnă* în paralel cu *Ectesisul* dogmatic

Credem că sunt observabile atât punctele de fidelitate cât şi cele de infidelitate scriptică ale *Bucovnei* vizavi de *Ectesisul* grecesc.

Însă ceea ce pare *infidelitate* faţă de textul primar nu e, de fapt, decât rezultatul unei bogate dezvoltări teologice a învăţăturii Bisericii. Şi vom arăta punctul atât pe unele, cât şi pe altele.

Ca şi astăzi de fapt, mărturisirea *Crezului* ortodox e personalizată, e rostită la persoana întâia.

În *Ectesis* se mărturiseşte *Crezul* la persoana a doua pentru că el a fost rostit şi semnat de către toţi cei 150 de Părinţi sinodali. De aceea *Bucovna* începe cu *crez*/ cred şi nu cu *credem*.

Textul *Bucovnei* e fidel în traducerea sintagmei „întru unul”, care iniţiază atât vorbirea despre Tatăl, cât şi despre Fiul, dar nu mai foloseşte pe: „şi întru Duhul Sfânt”, când e vorba să iniţieze discuţia despre Duhul Sfânt, ci pe: „şi în Duhul Sfânt”.

Dumnezeu Tatăl este *Pantocratorul* pentru *Ectesis*, însă, aşa cum spuneam în secţiunea 3. 2., în *Bucovnă* apare ca *Atotţiitorul* şi nu ca *Atotputernicul* sau *Atoatestăpânitorul*, conform cu conţinutul său morfematic.

Însă traducerea prin *Atotţiitorul* a lui Παντοκράτωρ este *o alegere profund teologică* şi nu *o deraiere traductorială* cu consecinţe dogmatice grave.

Analizând un text hristologico-cosmologic al Sfântului Atanasie cel Mare, care făcea referire tocmai la modul cum e înţeles Pantocratorul în Ortodoxie, părintele profesor Dumitru Popescu scria următoarele: „Potrivit Revelaţiei divine, întreaga creaţie îşi păstrează *unitatea ontologică* în ordinea raţională, care izvorăşte din Logosul divin,

şi [aceasta se] constituie [într-]un *mijloc de dialog* între om şi Dumnezeu”[178].

Pentru că *Atotţiitorul* subliniază faptul că creaţia nu e numai un act de putere *de început* al lui Dumnezeu, pentru ca apoi lumea să funcţioneze *de sine*, ci Dumnezeu *lucrează* în cadrul creaţiei Sale şi *o susţine* în mod permanent, pentru ca să o aducă în comuniunea deplină cu Sine.

Însă, în mod evident, *susţinerea* lumii în existenţă e dovada *atotputerniciei divine*. Numai că susţinerea creaţiei *din interior* arată faptul că nu e vorba de o putere care *terorizează* şi *îndepărtează* creaţia de Dumnezeu, ci de una care *o atrage* şi *o uneşte* cât mai profund cu Sine.

Aspectul interior al lui *Pantocrator*, prin echivalarea lui cu Atotţiitorul, subliniază în mod fundamental că prezenţa lui Dumnezeu în creaţie e una *reală* şi *indispensabilă* dar care *nu striveşte*, nu deranjează acţiunea liberă a creaţiei şi mişcarea creaţiei spre Sine, prin harul Său.

„Văzutelor tuturor şi nevăzutelor” e un calc semantic după *Ectesis*.

După cum precizam şi în n. 172 a cărții de faţă, nu putem fi de acord cu Dr. Anton Goţia în transliterarea cu *Isus Hristos* a abrevierilor *IC XC*, pentru că textul grecesc prezintă forma: Ἰησοῦν Χριστὸν.

Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu şi El S-a născut „de la Tatăl” potrivit Bucovnei şi nu „ἐκ τοῦ Πατρὸς [din Tatăl]“. Însă Bucovna nu a vrut să spună, în principiu, altceva decât textul original al Crezului.

Aceeaşi sintagmă şi anume: „de la”, apare de încă trei ori în formatul *Crezului* prezentat de *Bucovnă*:

1. „Dumnezău adevărat *de la* Dumnezău adevărat”;

2. „S-au întrupat *de la* Duhul Sfânt” şi

3. „Carele *de la* Tatăl purcéde”.

---

[178] Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2005, p. 141.

Însă toate cele trei apariţii textuale sunt o traducere a lui ἐκ/ *din*:

1. „Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινου”
2. „σαρκωθέντα ἐκ Πνεύματος῾Αγίου” şi
3. „τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον”.

Iar ἐκ arată *modul originii* sau *prin cine* se realizează ceva anume:

1. Fiul Se naşte *din* Tatăl, din persoana Acestuia.
2. Fiul Se întrupează *din*/ *prin conlucrarea* Sfântului Duh şi *din* Fecioara Maria.
3. Duhul purcede *din* Tatăl, din persoana Tatălui.

Se traduce în mod perfect în *Bucovnă*:

1.„născut iar nu făcut” [γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα];
2. *deofiinţă* [дєшфїинць] apare ca un cuvânt compus, de sine stătător, la fel ca în greacă [ὁμοούσιον] iar nu „de o fiinţă”, ca în transliterarea autorului nostru;
3. „S-au întrupat” [σαρκωθέντα/ incarnatus];
4. „S-au făcut om” [ἐνανθρωπήσαντα/ humanatus est];
5. „cu slavă” [μετὰ δόξης];
6. împreună „închinat şi slăvit” [συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον].

Însă *Bucovna* este infidelă faţă de *Ectesis* în următoarele puncte:

1. „Domnul de viaţă făcătorul” în loc de: „Domnul şi Făcătorul de viaţă” [τὸ Κύριον καὶ Ζωοποιόν];
2. „Carele au grăit prin Proroci” în loc de: „Care a vorbit prin Profeţi” [τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν Προφητων];
3. „sobornicească” în loc de „catolică/ catolicească” [καθολικὴν].

În ceea ce priveşte sintagma primă: *Domnul de viaţă făcătorul* credem că s-a operat o contragere a celei greceşti, pentru că, în esenţă, textul *Bucovnei* afirmă acelaşi lucru: *că Duhul*

Sfânt e Domnul, Cel care este făcător de viaţă, Care dă viaţă continuă creaţiei Sale.

A doua alegere traductorială, cea referitoare la *Proroci* în loc de *Profeţi*, e o cutumă până astăzi în limbajul liturgic. Se preferă cuvântul *proroc* în locul celui de *profet*.

A treia *infidelitate* majoră a *Bucovnei* are o explicaţie profund teologică ca şi cea referitoare la traducerea lui *Pantocrator* cu *Atotţiitorul*.

Aminteam la 3. 5., că Biserica este *sobornicească* tocmai prin aceea că are fundament apostolic şi, deopotrivă, trecut prin filtrul şi reconfirmarea Sinoadelor Ecumenice. Părinţii sinodali au dogmatizat, în conglăsuire sfântă cu Apostolii, cele ale dreptei credinţe.

Părintele profesor Dumitru Stăniloae, referindu-se la înlocuirea celui de al treilea atribut al Bisericii, din *Ectesis*, cu forma *sobornicească*, scria în *Dogmatica* sa:

„Traducătorii slavi ai Crezului niceo-constantinopolitan au redat termenul grec *catholiki* prin *sobornuiu* din resentiment faţă de Biserica din Apus, dar, probabil şi pentru că sensul de *universală* dat de această Biserică cuvântului *catholiki* nu redă fidel înţelesul acestuia. Traducerea românească a adoptat din aceleaşi motive termenul slav, numind Biserica *sobornicească*.

Acest termen are un sens mai apropiat de înțelesul cuvântului *catolică*. Prin el se exprimă modul sinodal de păstrare a învățăturii Bisericii la nivel episcopal, dar şi modul general comunitar al practicării învăţăturii”[179].

Însă acea Biserică e *catolică*/ *universală*, care are o legătură directă şi nefalsificată cu Sinoadele Ecumenice şi numai aceea e şi *apostolică*, pentru că Sinoadele Ecumenice au aprofundat teologia Apostolilor şi a urmaşilor lor.

6. Concluzie

---

[179] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, ed. a 2-a, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1997, p. 186.

Astfel, putem conchide faptul că toate divagaţiile de la textul *Ectesisului* au motivaţii teologice profunde şi că textul *Crezului niceo-constantinopolitan* din *Bucovna* din 1699 nu diferă în mod fundamental de cel pe care îl avem astăzi în cultul nostru.

Este uimitoare atenţia cu care a fost redactat *Crezul* în primul *Abecedar* şi *Manual de Religie* al românilor.

Astăzi cu atât mai mult ar trebui să fim *atenţi* la fidelitatea faţă de sursele editate și la *nuanțele* interpretării lor.

Cuvântul şi *icoana* în experienţa ortodoxă

Într-o lume[180] mediatică, hiperinformatizată, dar, din păcate, cu lucruri de duzină, ca cea postmodernă, *cuvântul* şi *imaginea* sunt elementele principale prin care *se manipulează* atenţia consumatorilor.

Dirijarea atenţiei spre lucruri derizorii sau spre lucruri profitabile pentru anumite trusturi economice se face de către profesionişti ai utilizării mijloacelor info-vizuale.

Punctele de rating se fac cu oameni volubili, excentrici sau ieşiţi din comun sau care au un estetic flamboaiant.

Mirajul povestirii sau *imaginea* – adesea supradimensionată – a *actorului* media atrage, acaparează.

Şi acaparează tocmai pentru că cuvântul şi imaginea sunt, în mod regular, forme raţional-afective de transmitere a unei persoane către o alta, pe fundamentul că toţi suntem creaţi *după chipul lui Dumnezeu* [κατ᾽ εἰκόνα Θεοῦ – Fac. 1, 27, cf. LXX] pentru ca să fim în relaţie vie, continuă cu El şi între noi.

Pentru că suntem după chipul/ icoana lui Dumnezeu cel viu tocmai de aceea suntem dinamici şi comunicativi, în relaţie unii cu alţii prin intermediul cuvintelor şi a gesturilor noastre.

Cuvântul nostru *faţă de altul* sau *în faţa altuia* este un cuvânt care transmite, implicit şi explicit, profunzimile persoanei noastre.

Ne vedem unii pe alţii şi vorbim unii cu alţii despre lucruri care ne sunt comune dar, în acelaşi timp, rămânem întipăriţi în memoria şi în inima altora.

Dacă în cadrul relaţiilor zilnice din familie şi societate imaginea şi cuvintele noastre ne proiectează într-un mod personal şi unic în faţa şi

---

[180] Articol editat online în data de 14 aprilie 2009. Revăzut în 2013. Publicat inițial în *Bucuria comuniunii* (vol. 3), p. 213-218.

în inima altora, cu atât mai mult, în relaţia noastră cu Dumnezeu, ca oameni ai credinţei, viaţa lui Dumnezeu se imprimă în noi prin cuvintele Scripturii şi ale Părinţilor şi prin Sfintele Icoane.

De la Lc. 4, 32 observăm că impactul predicii Domnului asupra oamenilor era foarte profund pentru că cuvintele Sale *atingeau* inimile lor, fiind resimţite ca nişte cuvinte spuse *în putere* [ἐν ἐξουσίᾳ, cf. GNT].

Şi această *putere*, resimţită în mod acut, nu era decât *harul necreat şi veşnic* sau *slava veşnică, proprie a lui Dumnezeu*, care se imprima în cuvintele pe care le rostea şi care se adresau omului în integralitatea sa.

Teologii Bisericii, din acest motiv, sunt *vorbitorii prin excelenţă despre Dumnezeu*.

Tocmai de aceea în troparul Sfântului Grigorie de Nazianz, spre exemplu, numit în limbaj liturgic ortodox, pe drept cuvânt: „de Dumnezeu cuvântătorul”[181], se afirmă faptul, că el i-a biruit pe retorii seculari tocmai pentru că „ai cercat adâncurile Duhului şi frumuseţile vorbirii ţi s-au adăugat”[182].

Datorită experienţei sale duhovniceşti profunde a înţeles profunzimile teologiei şi ale vieţii mistice cu Dumnezeu şi, de aceea, a fost luminat şi întărit în propovăduirea sa.

Curăţindu-se pe sine de patimi şi umplându-se totodată de puterea slavei lui Dumnezeu a început să intuiască forţa cuvintelor, realitatea lor transfiguratoare prin harul Prea Sfintei Treimi.

De aceea, la întrebarea: *ce atrage pe oameni către propovăduitorii cu multă ştiinţă teologică şi cu o profundă viaţă duhovnicească*, răspunsul e lapidar: cuvintele lor *pline de har*, de experienţă harismatică.

Omul care devine *vas ales* [σκεῦος ἐκλογῆς – F. Ap. 9, 15, cf. GNT] al lui Dumnezeu se lasă învăţat de către Dumnezeu cuvintele care *rănesc* inimile oamenilor cu dragostea de Dumnezeu.

---

[181] *** *Ceaslov*, ed. a II-a, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1993, p. 683.
[182] Ibidem.

Cunoscând ce înseamnă *să fii rănit* de către cuvintele dumnezeieşti, Sfântul Siluan Athonitul scria următoarele cuvinte: „sufletul care a cunoscut pe Domnul e *atras* spre El de iubire, şi dogoarea acestei iubiri nu-i îngăduie să-L uite nici ziua, nici noaptea, nici măcar pentru o singură secundă”[183].

Cuvintele Domnului ne umplu *de dor* faţă de El şi ne fac să resimţim în mod acut nevoia de *a vorbi* cu El prin rugăciune sau de a contempla Icoanele Sale.

Când Sfântul Apostol Petru I-a spus Domnului: *Tu ai cuvintele vieţii veşnice* [ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις – In. 6, 68, cf. GNT], I-a pus, deopotrivă, şi întrebarea: *Doamne, către cine să mergem?* [Κύριε, πρὸς τίνα ἀπελευσόμεθα; – Ibidem].

Şi el nu a făcut aici decât să mărturisească cu glas tare conştientizarea faptului, că *Cel pe care dorea să Îl vadă tot timpul* era, în acelaşi timp, şi *Cel care îi învăţa cele ale sfinţeniei în mod continuu*.

Cuvintele Domnului sporesc cunoaşterea şi iubirea noastră pentru El, adevărul şi sfinţenia lor ne transformă prin primirea lor cu toată conştiinţa, şi, de aceea, iubim tot mai intens faptul de *a vedea* chipul Lui iconizat, pentru că suntem mereu într-o stare de *dorire* a Lui.

Şi astfel trăim, într-un anume grad personal, starea de care vorbea Dumnezeiescul Petru, aceea în care *cuvintele* şi *imaginea/ icoana* Celui iubit sunt trăite *ca nedespărţite*.

Credinciosul ortodox, care are o relaţie autentică cu Hristos Dumnezeu, *distinge* cuvintele sale de chipurile Sale iconice dar nu le *desparte* pe unele de altele.

Citind şi mai mult cuvintele Scripturii cât şi comentariile Părinţilor Bisericii la Scriptură ne umplem de o şi mai mare iubire faţă de persoana

---

[183] *Cf.* Cuviosul Siluan Athonitul, *Între iadul deznădejdii şi iadul smereniei. Însemnări duhovniceşti*, ed. a II-a, revizuită şi adăugită, cu studiu introd. şi trad. de Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 88.

lui Hristos, pe care o vedem iconizată şi închinată în Biserică.

Teologia Icoanelor e profund dogmatică şi tradiţională.

În *definiţia dogmatică* a *Sinodului 7 Ecumenic,* cinstirea Icoanei Domnului e mărturisită ca *predanie nescrisă*[184] a Bisericii, pentru că „figurarea zugrăvirii în icoană…este în acord cu relatarea propovăduirii Evangheliei şi este folositoare spre *încredinţarea* adevăratei, şi nu după închipuire, Întrupări a lui Dumnezeu Cuvântul şi spre câştigul nostru unanim”[185].

Icoana e de acord cu Scriptura şi e o *neuitare pentru ochi*, după cum cuvântul e o *neuitare pentru memorie*.

Însă ambele sunt veridice, atât cuvântul cât şi icoana, dacă sunt mărturisite de către Biserică ca fiind *cele autentice*.

Biserica *autentifică* şi *garantează* forma şi interpretarea cuvintelor Domnului şi ale Icoanelor Sale. Interpreţii lor sunt marii Sfinţi şi Dascăli ai Bisericii, care ne introduc în relaţia profundă, interioară, dintre cuvânt şi icoană în spiritualitatea ortodoxă.

Pentru că, prin cuvânt, explicăm şi aprofundăm semnificaţiile teologice ale icoanei iar icoana ne devine o prezenţă cotidiană pentru noi, tocmai pentru că ne e dor să privim *către ea* şi să ne rugăm *în faţa ei* şi, prin calea deschisă minţii şi inimii noastre de către ea, să comunicăm cu Domnul, cu Maica Sa, cu Sfinţii Săi.

Icoana e *o prezenţă deschisă* care nu suportă în definiţia ei *înrămarea*[186].

---

[184] *Cf.* textului definiţiei tradus în *Anexa 1* a cărţii: Sfântul Teodor Studitul, *Iisus Hristos, prototip al icoanei Sale. Tratatele contra iconomahilor*, studiu introd. şi trad. de Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis şi Sfânta Mănăstire Ioan Botezătorul, Alba Iulia, 1994, p. 193.

[185] Ibidem.

[186] Despre pledoaria pentru *neînrămarea* icoanelor, obicei nefast pentru Biserica noastră, care reprezintă „o altă formă *de îndepărtare* a Lui de creaţie, o ignorare a chemării la dialogul nostru cu prototipul pictat” a se vedea Mihaela Palade, *Iconoclasmul în actualitate. De la „moartea lui Dumnezeu” la moartea artei*, Ed. Sofia, Bucureşti, 2005, p. 142-148. Noi am citat din p. 148 a ediţiei citate.

Cuvântul credinţei e tot *o prezenţă deschisă*, foarte profundă, aidoma icoanei, care ne aduce înţelegerea voii lui Dumnezeu şi a relaţiei Lui cu noi.

În *Omilia I* a *Comentariului său la Matei*, Sfântul Ioan Gură de Aur ne subliniază, din prima frază a cărţii, că „ar fi trebuit *să n-avem nevoie* de ajutorul Sfintelor Scripturi, ci să avem o viaţă *atât de curată* încât harul Duhului *să fi ţinut locul* Scripturilor în sufletele noastre. Şi după cum Sfintele Scripturi sunt scrise *cu cerneală*, tot aşa ar fi trebuit ca şi inimile noastre *să fi fost scrise cu Duhul Sfânt*”[187].

Cu alte cuvinte, sfinţenia vieţii noastre ar fi trebuit să fie cea care *ne furnizează* cuvintele folositoare şi cea care ne face *icoane mântuitoare* pentru confraţii noştri.

Dumnezeu scrie în inimile noastre cuvintele vieţii veşnice, prin Duhul Său cel Sfânt, şi de aceea ne facem *icoane* ale Stăpânului.

Cei care primesc cuvintele Domnului în inimile lor devin icoane ale Lui, icoane ale Sale pentru alţii, pentru că transmit altora frumuseţea şi sfinţenia lui Hristos iradiată în persoana lor.

Sfinţii sunt *persoane frumoase*, realmente frumoase, pentru că frumuseţea lor este *înăuntru* [ἔσωθεν – Ps. 44, 14, cf. LXX], face parte din interioritatea lor.

Cuvântul plin de Duhul, cuvântul duhovnicesc, e *o revărsare de har* [Ps. 44, 3, cf. LXX] din inima noastră, pentru că λόγον ἀγαθόν, adică *cuvânt bun* [Ps. 44, 2, cf. LXX] iese din inima curată, sfinţită, dintr-o interioritate frumoasă, harismatică.

Sfinţii sunt *icoane* ale Stăpânului, care ne vorbesc despre El şi despre relaţia lor cu El plină de adâncime duhovnicească.

Fiecare Sfânt are *frumuseţea sa personală* pentru că e *o unicitate personală*, însă, în acelaşi timp, toţi sunt legaţi unii de alţii prin cuvinte şi

---

[187] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Scrieri. Partea a treia. Omilii la Matei*, trad., introd., indici şi note de Pr. D.[umitru] Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1994, p. 15.

fapte de iubire faţă de Dumnezeu şi faţă de semenii lor.

Viaţa sfântă se exprimă prin cuvinte curate şi prin fapte de iubire pline de conştiinţă.

De aceea Sfântul Nichita Stithatul îl caracteriza pe Sfântul Simeon Noul Teolog drept „om de o curăţie extremă”[188], fiindcă devenise „întreg atenţie, întreg plin de căldura Duhului, întreg plin de descoperiri şi iluminări dumnezeieşti”[189].

Din acest motiv, ascultarea cu nesaţ a oamenilor înduhovniciţi are în comun aceeaşi *atenţie profundă* a fiinţei noastre pe care o manifestăm şi în contemplarea duhovnicească a Sfintelor Icoane şi a cosmosului ca lucrare a Dumnezeului treimic.

Ascultăm cuvintele lor pline de har, care ne transfigurează şi, în acelaşi timp, persoana lor creşte în inima noastră ca o realitate inalienabilă.

Icoanele Sfinţilor, pe care le înţelegem pe măsură ce cunoaştem vieţile Sfinţilor iconizaţi şi care creşte relaţia noastră cu ei, ne devin şi ele *de neînlăturat* din inima noastră.

Cuvintele şi imaginile cuvioase se imprimă în fiinţa noastră şi ne creează în sensul lor. Iar sensul cuvintelor duhovniceşti şi al Icoanelor este permanentizarea şi aprofundarea relaţiei noastre cu Dumnezeu.

Cuvintele sfinte, întrupate în persoana noastră, ne fac icoane ale Dumnezeirii.

Şi omul este chemat tocmai la aceasta: la faptul de a se înnoi „întru cunoştinţă, după chipul Celui care l-a făcut” [εἰς ἐπίγνωσιν κατ᾽ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν – Col. 3, 10, cf. GNT].

Iar cuvintele sfinte nu aduc o cunoaştere lipsită de putere duhovnicească, de har, ci, dimpotrivă, *o cunoaştere care luminează*, care umple de dor pentru Dumnezeu, care împacă pe om

---

[188] *Cf. Viaţa* III, 25 apud Sfântul Simeon Noul Teolog, *Viaţa şi opera. Scrieri IV*, introd. şi trad. de Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2006, p. 260.

[189] *Cf. Viaţa* III, 26 apud Idem, p. 261.

în fiinţa sa, care unifică simţirile sufleteşti şi trupeşti ale omului.

Cuvintele sfinte, cât şi icoanele ne rănesc profund lăuntricitatea.

Am experiat de mai multe ori în viaţă întâlnirea tulburătoare şi acaparantă cu totul cu ochii Prea Curatei Stăpâne din mai multe icoane ale sale făcătoare de minuni şi am simţit că însăşi Preasfinţia sa *m-a privit*. O privire plină de putere dumnezeiască, de dulceaţă dumnezeiască şi de cutremurare sfântă.

La fel, mai mulţi oameni de-a lungul vieţii mele m-au zguduit cu cuvintele lor pline de putere duhovnicească şi, din acest motiv, cuvintele şi persoanele lor îmi sunt mereu *îndreptar în viaţă*.

Tocmai de aceea slujbele Bisericii se fac *prin cuvânt* şi *în faţa* icoanelor şi a frescelor Sfinţilor din Biserică care au întrupat, fiecare în parte, cuvintele mântuitoare ale Bisericii.

Slujbele se fac *înaintea Domnului* [ἐναντίον Κυρίου, *cf.* LXX sau לִפְנֵ֣י יְהוָ֑ה, *cf.* WTT], *sub ochii Săi* cei prea iubitori şi prea milostivi.

Suntem învăţaţi de către Dumnezeu cele ale sfinţeniei prin întregul cult divino-uman al Bisericii iar icoanele sunt modelele pragmatice ale dobândirii şi permanentizării, înveşnicirii comuniunii cu Dumnezeu.

Nu avem aşadar *un ideal de viaţă*, care rămâne, întotdeauna, o *posibilă împlinire* ci viaţa eclesială înseamnă *o viaţă pragmatică*, în care, prin cunoştinţă teologică şi nevoinţă asiduă, curăţitoare de patimi, sfinţenia devine *o realitate existenţială*.

Cuvintele Bisericii îi transformă pe oameni, le dă să trăiască, în mod anticipat, dulceaţa vieţii veşnice.

Dumnezeiasca Liturghie ne conduce, prin cuvinte şi gesturi, la împărtăşirea euharistică cu Hristos, însă, în acelaşi timp, ne face să dorim o şi mai mare comuniune cu El, cu persoana Sa, pentru că ne învaţă să ne rugăm Lui: „Dă-ne nouă să ne împărtăşim cu Tine, mai adevărat [mai deplin/ mai

desăvârşit n.n.], în ziua cea neînserată a Împărăţiei Tale”[190].

La fel, în rugăciunea isihastă, plină de dor pentru simţirea şi vederea slavei lui Hristos, Îi spunem necontenit Domnului: „Doamne Iisus Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine păcătosul!”.

Ne adresăm direct Domnului, Dumnezeului inimii noastre, fiind încredinţaţi că El *ne ascultă*.

La fel ne închinăm şi ne rugăm în faţa icoanelor Sfinţilor iconizaţi pe ele şi suntem încredinţaţi că vom primi ajutor şi întărire în viaţa noastră prin intermediul mijlocirii lor pentru noi.

Cuvintele Domnului şi ale Sfinţilor şi icoanele lor sunt continuu prezente în viaţa noastră unele completându-le şi explicându-le pe celelalte.

Cuvintele şi vieţile Sfinţilor explică icoanele lor iar icoanele Sfinţilor certifică cuvintele şi vieţile lor.

Dacă suprimăm imaginea sau cuvântul ajungem o societate autistă.

În momentul când nu mai vrem să comunicăm sau să vedem *chipul* altuia sau *diverse realităţi sociale* înseamnă că ne-am scufundat într-o lume interioară plină de fantezie.

Interrelaţionarea noastră asigură un climat social şi comunitar prielnic dezvoltării personale.

Pentru că *mă văd pe mine*, pentru că sunt conştient de mine însumi *pot să văd şi pe altul*. Şi când văd pe altul şi realitatea lumii lui în cunoştinţă de cauzăm, atunci ştiu şi ce să-i spun, cum să mă comport faţă de el.

---

[190] *Cf.* *** *Liturghier*, ed. IBMBOR, Bucureşti, 2000, p. 180.

Despre Părintele Dumitru Stăniloae *la timpul prezent*

Anul 2013 înseamnă „110 ani de la naşterea sa și 20 de ani de la trecerea sa la cele veșnice”[191].

Însă, în fond, înseamnă o invitație serioasă la a face *o reactualizare* a persoanei și a operei Părintelui Stăniloae și *o continuare* a eforturilor sale teologice. Pentru că Părintele Dumitru s-a considerat nu *un sfârșit* de drum ci *o parte componentă* a acestui drum infinit al aprofundării Tradiției Bisericii.

Și credem că cel mai bun mod în care putem *să îl pomenim* pe Părintele Dumitru e *să traducem intens* și *cu evlavie* din Sfinții Părinți ai Bisericii, după modelul său și *să-i comentăm* pe Sfinții lui Dumnezeu, în măsura în care *îi înțelegem* și în care *ni-i facem prieteni*.

Doamna Lidia Stăniloae, fiica sa, pe 13 mai 2013, la Iași, vorbea despre Părintele Stăniloae ca despre teologul care „a elaborat o teologie care nu este numai *știință*, ci este [și] *convingere*, credință, entuziasm, gândire nuanțată și specifică. Ea este trăire, este *încredere* în Dumnezeu, este certitudinea că suntem *ființe privilegiate*, pe care Dumnezeu ne numește *fii ai Săi*”[192].

Așadar, pentru a traduce și a comenta, trebuie să avem *certitudinea* prezenței lui Dumnezeu și *simțirea* purtării Sale de grijă față de Biserica Sa. Pentru că numai atunci când scrisul teologic reprezintă *încrederea cea mai profundă* a omului și starea lui *de împlinire*, el îi mișcă și îi luminează pe oameni, pentru că este *o certitudine* și *o încredințare*.

Căci scrii *spre încredințare*, având *certitudinea* prezenței și a lucrării lui Dumnezeu.

---

[191] † Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Anul comemorativ al Părintelui Dumitru Stăniloae (30 ianuarie 2013)*, *cf.* http://www.patriarhia.ro/ro/patriarhul/02msg30ian2013.html.

[192] *Lidia Stăniloae, la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Iași*, *cf.* http://www.basilica.ro/stiri/lidia-staniloae-la-facultatea-de-teologie-ortodoxa-din-iasi_6933.html.

Tot Lidia Stăniloae, într-un articol din *Lumina*, din 15 noiembrie 2009, spunea că Părintele Dumitru avea o relație „*concretă*, personală [cu Dumnezeu]. Din această relație concretă *a luat forța* de a fi senin, liniștit, calm, în cele mai grele momente ale vieţii – care nu l-au cruțat – în fața nenumăratelor împrejurări din care se părea că nu există ieșire”[193].

Pentru că *scrisul teologic profund* vine dintr-o *profundă relație* cu Dumnezeu. Experiența teologică și duhovnicească e primordială în tot ceea ce trăim și facem. Căci ne exprimăm în măsura în care suntem capabili să înțelegem anumite nuanțe teologice și duhovnicești.

Iar cine studiază opera Părintelui Stăniloae înțelege că ea *s-a scris organic*. Pe măsură ce *a tradus tot mai mult* din Sfinții Părinți și, în măsura în care a început să facă *sinteze tot mai mari* pe baza lor, el a început să înțeleagă nevoia fundamentală a *unor mari proiecte de traducere* și de *sinteză teologică*.

De aceea, prin tot ceea ce a scris și a tradus, ne-a spus, în mod răspicat, că e *pueril* și *fără rost* să începem cu *sinteze* la concluziile teologice ale altora. Asta înseamnă *să ne furăm* singuri căciula.

Pentru a ajunge la *concluzii profunde* și *personale* trebuie mai întâi să deschidem *largi șantiere de cercetare personală* și din ele vor ieși viitoarele noastre cărți și multiple studii punctuale.

Căci *baza de date* a teologului e *întreaga Tradiție* a Bisericii iar experiența Bisericii este *trăirea teologică* a patrimoniului Tradiției.

Acesta e motivul pentru care nu ne putem *limita* la un Sfânt Părinte sau la o perioadă istorică a Bisericii în cercetarea noastră teologică. În scrisul și în modul său de lucru observăm că Părintele Dumitru nu s-a limitat doar la o discuție *de suprafață* asupra unui Părinte al Bisericii ci a mers, punctual, la operele sale, la afirmații, la modul în

---

[193] Lidia Stăniloae, *La ziua de naștere a tatălui meu, părintele Dumitru Stăniloae*, în *Lumina de duminică*, 15 noiembrie 2009, *cf.* http://ziarullumina.ro/biografii-luminoase/la-ziua-de-nastere-tatalui-meu-parintele-dumitru-staniloae.

care aceste afirmații au fost *înțelese* de-a lungul timpului.

Pe de altă parte, trebuie să înțelegem și *limitările* veacului său. Ce eforturi uriașe a făcut pentru *a recupera* Tradiția Bisericii, într-o vreme în care nu putea nici *călători* după bunul plac și nici nu exista *avalanșa* de înlesniri tehnologice de care noi beneficiem din plin.

De aceea, cu atât *mai copleșitoare* este *mărturia* sa teologică, cu cât privațiuni de tot felul *i-au stat înainte* în mod constant.

Însă tot demersul său a început de la *încrederea* în Dumnezeu și de la *trăirea* teologiei ca *fapt de viață*.

Fără acestea două nu ar mai fi scris „înfofolit, cu pâslari în picioare, îmbrăcat într-o rasă veche”[194], într-o casă insalubră, trăind astfel „*aproape treizeci de ani*, până când *a reușit să-și cumpere* cele două cămăruțe din Strada Cernica”[195], din București.

Dacă ar fi urmărit funcții, onoruri, laude, nu ar fi trăit *modest* și nu ar fi lucrat *atât de mult* și *de profesionalizat*, când, în epoca sa, lucrurile se făceau *la normă*, fără personalitate.

De aceea, mai întâi de toate, trebuie să ne uităm la *anvergura* muncii sale teologice, la diversitatea și complexitatea temelor tratate, la modul în care a dus, până la capăt, câteva mari proiecte teologice. Proiecte teologice, pe care, în străinătate, le face *o instituție* și nu *o persoană*.

Dar când faci munca unei întregi instituții înseamnă că ești purtat de *un entuziasm sfânt,* de o mare bucurie împlinitoare. Și, în același timp, că ai *multiple specializări*.

Pentru că, „la Părintele Dumitru, esenţială era *comuniunea cu Sfinţii* pe care îi traducea şi care îl inspirau în această muncă de tălmăcire. Simțeai în preajma sa, când îți vorbea, cum *se hrănește* de la Părinţi, cum pune în valoare și asimilează

---

194 Lidia Ionescu Stăniloae, *„Lumina faptei din lumina cuvântului”. Împreună cu tatăl meu, Dumitru Stăniloae*, în col. Memorii/ Jurnale/ Convorbiri, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2000, p. 174.
195 Ibidem.

mesajul lor, cum *întrupează* într-un mod firesc viața și învățătura lor”[196].

Dar ca să ai *comuniune* cu Sfinții și pentru ca *să muncești mult* în domeniul teologic, trebuie să ai o familie care *să te susțină în toate* și *o casă plină de cărți*.

Însă camera lui de lucru, din strada Cernica, potrivit unui *martor ocular*, Costion Nicolescu, arăta cam așa:

„Camera în care locuia avea *aspectul de chilie*, ceva minuscul, cu bibliotecă și un birou absolut modest – aşa, de ultimul student, mobilă obișnuită și un televizor pe care nu-l deschidea decât doamna preoteasă ca să asculte „vremea”, după care îl închidea. Printre cărțile acelea care stăteau să se prăbuşească, erau și icoane vechi, pe sticlă. Toate acestea dădeau aspectul unei chilii *mai deosebită* decât una obișnuită, deoarece era *însufleţită* de prezenţa părintelui. Pentru mine, casa părintelui era *un loc de odihnă* și *de validare duhovnicească*”[197].

Iar soția sa, potrivit mărturiei unui alt *prieten* al Părintelui Dumitru, PFP Daniel Ciobotea, îl ajuta în acest fel:

„Mergeam aproape în fiecare sâmbătă și [îl] vizitam pe părintele la casa sa din strada Cernica și vedeam pe preoteasă totdeauna smerită, înțeleaptă, rugătoare și postitoare. [...]

[Căci] preoteasa Maria...l-a ajutat foarte mult în timpul vieții, mai ales în timpul când a fost în închisoare, cu rugăciunile ei şi cu răbdarea și postul ei.

[De aceea] este *surprinzător* faptul că un preot căsătorit a tradus şi comentat *Filocalia* scrisă de monahi și a scos în evidenţă teologia Sfinților Părinți, în așa fel încât adevărata teologie este

---

[196] Diac. George Aniculoaie, *Amintiri despre părintele Dumitru Stăniloae*, în *Lumina de duminică*, 16 noiembrie 2008, *cf.* http://ziarullumina.ro/interviu/amintiri-despre-parintele-dumitru-staniloae.

[197] Ibidem.

eclesială și pentru cei căsătoriți, și pentru monahi, tineri sau vârstnici”[198].

Pentru că trebuie să ai liniște, susținere din partea familiei și a prietenilor, sănătate, multe surse teologice la îndemână dar și...bani.

Teologia științifică, cea serioasă și cu multe note de subsol, se face cu bani. Pentru că ai nevoie de tot felul de cărți, de lucru în biblioteci, de deplasări de tot felul, de tehnologie adusă la zi, pentru a fi propriu unei *scriituri corecte* și *complexe*.

Însă dacă *le ai pe toate* dar nu ai *viziune de ansamblu*, pentru că nu ai *excavat*, de unul singur, în carierea de aur a Tradiției, tot nu poți să faci teologie, *teologie de anvergură*.

Așa că învățăm de la Părintele Dumitru Stăniloae că totul *începe* și *se termină* cu Dumnezeu dar că e nevoie de *eforturi conjugate* pentru *o mare operă teologică*.

Într-o lume pe care *ne-am dori-o*, Biserica și societatea ar trebui *să-l ajute* pe teolog să-și facă treaba foarte bine iar teologul ar fi *responsabil* pentru calitatea teologiei pe care o dăruie Bisericii și societății.

Însă până acolo, până când totul va fi mult mai bine...*viitorul Stăniloae* rămâne tot o instituție care *se clădește pe sine* și nu *un efort instituțional*.

---

[198] Silviu Dascălu, *17 ani de la trecerea la veșnicie. La mormântul părintelui Stăniloae*, în *Lumina*, 11 octombrie 2010, *cf.* http://ziarullumina.ro/actualitate-religioasa/la-mormantul-parintelui-staniloae.

Spațiul predicării. Sau până unde se întinde predica noastră

Dacă în timpul comunismului, Biserica a fost constrânsă să vorbească numai *în lăuntrul ei*, la slujbe, fără ieșiri de proporții *în afara zidurilor*, în 2013, în lumea onlineului la îndemâna tuturor, predica Bisericii Ortodoxe poate fi una *cu impact mondial*.

Pentru că acum putem promova, la nivel online, experiența noastră profundă în materie de teologie și de cunoaștere duhovnicească.

E nevoie doar de *angajarea* martorilor autentici ai Bisericii, care întrupează teologia și viața Bisericii.

De munca lor coerentă și de proporții la nivel online, pentru a prezenta, în mod detaliat, noi și noi falduri ale teologiei și ale vieții noastre eclesiale.

Căci, după cei 7 ani de online românesc, s-a observat faptul că panicarzii de serviciu, extremiștii, diletanții ortodocși aduc deservicii enorme *imaginii* Bisericii și nu cresc cu nimic *patrimoniul de carte* al Bisericii și nici nu asigură *un climat de evlavie* și *de aprofundare* a credinței ortodoxe.

În conferința de la Iași, din 23 aprilie 2013, Părintele Conferențiar Constantin Necula, cu umorul său caracteristic, nu întotdeauna *potrivit* cu demnitatea predicării, a vorbit audienței despre „izbăvirea de mediocritate”[199].

Un subiect larg și cu termenul de bază („mediocritate”) neprecizat, atâta timp cât mulți își doresc să fie *mediocri* în toate, crezând că asta înseamnă „calea de mijloc”, decât *să iasă în evidență* cu ceva anume. Și Sfinția sa a afirmat că

---

[199] Fila audio *sursă*, la care vom face referire, e aceasta: http://www.youtube.com/watch?v=pOyYTNX19no.

mediocritatea ne face să credem că soluțiile nu sunt *la Dumnezeu* ci *la noi*[200].

Pentru că avem o perspectivă *antropocentrică* asupra mântuirii. În care credem că *știm* ceea ce ne trebuie, mai înainte de *a-L lăsa* pe Dumnezeu *să ne învețe*, prin învățătura Bisericii și prin vederi mistice și iluminări duhovnicești, *cum se mântuiesc* ortodocșii.

Totodată, ne-a mărturisit convingerea sa, că de mediocritate nu scăpăm doar *prin informare* ci trebuie *să asumăm* modul de viață pe care Hristos ni-l propune[201].

Numai că, pentru *a afla* ceea ce Hristos *ne propune* e nevoie, întâi de toate, *de multă informare*.

De o cunoaștere *de la sursă* a credinței ortodoxe și nu de *preluări după ureche* a afirmațiilor credinței.

Trebuie să știi limbi străine și vechi, trebuie să traduci, trebuie să întrebi, trebuie să te problematizezi, trebuie să verifici și să te verifici în materie de credință, trebuie să te curățești de patimi, trebuie să-i asculți pe cei cu experiență duhovnicească ca *să afli* datele credinței.

Singură *ascultarea de predici* și *citirea surselor traduse în limba română* nu ne dă *o cunoaștere teologică concretă* a datelor Revelației dumnezeiești.

E nevoie ca noi înșine să devenim oameni *cu proiecte teologice de cercetare*. Cu proiecte de-o viață. Pentru că *viața în credință* înseamnă *o continuă învățare* și *trăire a credinței*.

Iar cum „o problemă stringentă a Bisericii, azi, nu este aceea *a prezervării* valorilor, ci *a comunicării* și *împărtășirii lor*”[202], e nevoie de oameni ai Bisericii, care să aibă *o cunoaștere profundă* a valorilor eclesiale dar, în același timp, să fie *buni comunicatori* în spațiul public.

---

[200] Idem, minutul 19.
[201] Idem, minutul 20.
[202] [Pr.] Vasile Dunca, *Nebunie și cumințenie*, Ed. Agnos, Sibiu, 2004, p. 50.

Pentru că predicarea e vorbirea *pe înțelesul* oamenilor, *în ritmul* lor, pentru a-i ajuta să se înțeleagă ca oameni *creați* de Dumnezeu și *chemați* să fie mădulare vii ale Bisericii Sale.

Părintele Profesor Vasile Gordon consideră că trebuie *„să îi convingem* pe tineri să rămână atașați de Biserică”[203]. Și pentru asta e nevoie „să le oferim răbdare, înțelegere și ajutor duhovnicesc”[204].

Iar Părintele Gordon devine și mai explicit în domeniul relației cu tinerii și cu credincioșii în general, spunând:

„În primul rând, noi, preoții de parohie, trebuie să le transmitem tinerilor mesajul că suntem *mereu disponibili* pentru o discuţie, o spovedanie, gata să oferim o carte bună, să dăm un sfat concret, din experienţa noastră *de familiști*, nu doar *de slujitori consacrați*.

Că suntem gata să răspundem la telefon, dar şi la un e-mail trimis de oriunde, la vreme de îndoială sau de cădere.

Odată cu noi, părinţii trupeşti ai tinerilor, educatorii, şefii de la locul de muncă etc., trebuie să aibă şi ei aceeaşi disponibilitate.

Împreună, preoţi şi creştini, inclusiv tinerii cu probleme, alcătuim Biserica...Relaţia dintre creştini trebuie să fie una *de dragoste*, iar acolo unde este *dragoste*, mereu se vor găsi *cuvântul*, *tonul* și *abordarea potrivite*.

Dragostea să se răsfrângă dinspre cler, în general, şi ierarhie către popor, şi invers.

Cât rămânem *în dragoste*, nu putem greşi. Altfel, degeaba ne facem *un discurs meşteşugit*, dacă *nu avem dragoste* pentru cei cărora îl adresăm. El nu va prinde”[205].

Pentru că dragostea, implicarea noastră în predicare *e simțită* de credincioși și ea devine *o nevoie curentă* pentru ei. O nevoie a întregii

---

[203] Pr. Vasile Gordon, *Cât rămânem în dragoste, nu putem greși*. Interviu luat de Claudiu Târziu pentru *Formula AS*, nr. 1058/ 2013, cf. http://www.formula-as.ro/2013/1058/spiritualitate-39/pr-vasile-gordon-cat-ramanem-in-dragoste-nu-putem-gresi-16136.

[204] Ibidem.

[205] Ibidem.

Biserici de a asculta adevărurile lui Dumnezeu, pe care ierarhul sau preotul le propovăduiește cu multă conștiință și dăruire.

Însă, deși există trendul, pe fondul *destrămării* familiei tradiționale, de a predica mai ales *pentru tineri* și de *a căuta segmentul adult* pentru a fi adus la Biserică, cred că e *o eroare de strategie* aceea de *a ne cala* pe o predicare unidimensională.

Predicarea noastră nu trebuie să se refere *numai la tineri* și *maturi* ci și la *copii* și *bătrâni*, la toți credincioșii din Biserică.

Trebuie să predicăm cu conștiința că *ne adresăm tuturor* și că *avem nevoie de toți* membrii Bisericii în slujirea și în acțiunile noastre eclesiale.

Părintele Profesor Dumitru Popescu considera că „pentru *a intensifica* misiunea Bisericii în lume, trebuie să începem tocmai de aici, de la *o intensificare a comuniunii între creștini*, în spațiul Bisericii”[206].

Și Sfinția sa pornea acest demers de la „*inițierea* în tainele credinței Bisericii...prin *participarea* lor [a credincioșilor] la cultul liturgic al Bisericii și prin *ascultarea* cuvântului de învățătură al preoților sau episcopilor”[207].

Însă ce putem face *pentru credincioșii* noștri, când ei înșiși cred că nu trebuie să facă *nimic special* pentru *a se împlini interior*?

Ce putem face pentru cei care Biserica înseamnă doar *o casă* și nu *un mod de viață*, antagonic adesea, cu laxitatea vieții sociale?

Ce putem face pentru cei care *opun rezistență* citirii, ascezei, schimbării interioare, sfințirii lor? Pentru că *predicarea autentică* nu înseamnă *doar informare* ci *o vorbire din mijlocul experienței înduhovnicirii noastre*.

---

[206] Pr. Prof. Acad. Dumitru Popescu, *Hristos. Biserică. Misiune. Relevanța misiunii Bisericii în lumea contemporană*, Ed. Arhiepiscopiei Dunării de Jos, Galați, 2011, p. 130.
[207] Idem, p. 131.

O chemare *în lăuntrul* experienței, adică *a schimbării continue*.

Urmăream ieri mărturiile a diverși credincioși și preoți despre Fericitul Arsenie Boca[208]. Și observam gradul redus de *intelectualitate* și *de duhovnicie* al martorilor, alături de *entuziasmul* lor și de *încrederea lor imensă* în Părintele Arsenie.

Iar problema de fond pe care o ridică o astfel de carte este *distanța interioară* dintre *cei care ascultă* și *cel care vorbește*.

Pentru că receptarea Părintelui Arsenie este *pe măsura* puterii de înțelegere a celor care îl ascultau, putere de înțelegere care îl și *falsifică* în anumite momente.

Căci atâta timp cât tu doar *expui*, mai mult sau mai puțin fidel, unele cuvinte ale Părintelui Arsenie, fără să dai contextul, fără să explici ce ai înțeles sau ce a vrut el să spună, se produce *o falsificare*, datorită decontextualizării, a mesajului Părintelui Arsenie.

Și unul dintre pericolele cele mai mari ale predicării e acela ca predica să fie *receptată fragmentar* și *interpretată fantezist* de către cei care o ascultă.

Adică, datorită puterii *reduse* de înțelegere sau datorită răutății, să înțelegi altceva și să spui altceva despre o predică, pe care *nu ai înțeles-o* sau pe care *o falsifici*, transformându-te în *martor fals* al ei.

Predica trebuie să ajungă *la toți* și să intre *la inima omului*. Să îi vorbească *la nivelul conștiinței* și *al duhului* său. Dar ea nu poate fi înțeleasă *pe măsură*, dacă nu există o școlarizare și o culturalizare profundă și o înduhovnicire autentică.

Cei care se tem de *cunoaștere*, cei care se tem de *erezii*, cei care se tem *de nou* și de aceea nu vor *să aprofundeze* teologia ortodoxă și nici *să se curățească* de patimi, se tem *de ei înșiși*. Pentru că *la cunoașterea de sine* ajungem tocmai când ne luptăm *cu falsul sine*, cu falsa perspectivă asupra

---

[208] Din cartea aceasta: *Alte mărturii despre Părintele Arsenie Boca*, vol. 3, col. *Ortopraxia*, Ed. Agaton, Făgăraş, 2008, 125 p.

vieții pe care ne-au adus-o patimile și obiceiurile pătimașe.

Dar tocmai falsul sine, falsa perspectivă asupra vieții, *se împotrivește* adevăratei predicări a Bisericii.

Uneori fără ca să o știe, oamenii *se împotrivesc* binelui, lucrului bun, tocmai pentru că sunt *virusați* de către rău și nu pentru că *binele* e *un rău*.

De aceea, pentru ca *să ascultăm* adevărurile predicării trebuie *să luptăm* cu patimile din noi, care se împotrivesc adevărului. Și pe cât noi *ne deschidem* adevărurilor predicate de Biserică, pe atât înțelegem *subtilitățile* predicii.

Predica noastră online și predicarea în Biserică și în societate, sub diverse forme, trebuie să ne transmită *la modul integral*. Ca pe niște oameni care *încorporăm* credința, care *ne mișcăm* și *suntem* oameni ai Ortodoxiei.

Pentru că predica nu se poate susține *pe ea însăși* ci *pe persoana* și *pe viața* celui care a scris-o sau a rostit-o.

De aceea predica e *chemare la comuniune* și *comuniune vie*, reală cu cei credincioși. *A răspunde* predicii înseamnă a veni spre cel care predică *cu bucurie* și *prietenie*. Pentru că cel care predică e cel care *iese spre toți* spre a-i aduce în fața lui Dumnezeu, ca pe niște fii ascultători ai Săi.

De ce n-a putut să-și asume o *interpretare teologică*?

E întrebarea pe care mi-am pus-o după ce am citit cartea papei Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*[209].

Căci, la *Bibliografie*, autorul a afirmat că „această carte presupune *o exegeză istorico-critică*...[dar] dorește să depășească această metodă, mergând spre *o interpretare teologică*”[210].

De ce însă a preferat *criticismul* și nu *interpretarea teologică*?

Pentru că papa, folosind metoda critică protestantă, n-a făcut decât *să gireze* metoda ca atare în defavoarea interpretării dogmatice și duhovnicești a Sfintei Evanghelii.

Căci atunci când vorbim despre *o interpretare teologică*, vorbim, de fapt, despre o interpretare dogmatică și duhovnicească a textelor evanghelice, care să arate unitatea dogmatică a învățăturii Bisericii, modul contemplativ, mistic de înțelegere a textelor cât și unitatea interioară, coerența de adâncime a Sfintei Scripturi.

Interpretarea teologică *nu se îndoiește* de amănuntele teologice ale Scripturii ci le vede adâncul lor duhovnicesc, experimental.

Așadar, care a fost motivul pentru care papa *și-a auto-negat* funcția sa teologică, preferând o interpretare criticistă, filosofică, *distantă* față de texte?

În *Cuvânt-înainte*, papa Benedict afirmă că „punctul pe care *se sprijină* cartea mea: [este] *o viziune a lui Isus* prin prisma comuniunii Sale cu Tatăl, care este de fapt *centrul* personalității Sale, fără de care nu putem înțelege nimic și, pornind de

---

[209] Joseph Ratzinger/ Papa Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, trad. din lb. germ. de Alexandru Mihăilescu, Ed. Rao International Publishing Company, București, 2010, 344 p.

[210] Idem, p. 306.

la acest lucru, El este prezent și pentru noi, cei de astăzi”[211].

Cu alte cuvinte, autorul ne propune *un Iisus al Tatălui*, Care are *un mesaj* de la Tatăl și *mesajul Tatălui*, bazat pe comuniunea cu Tatăl, este *centrul* propovăduirii Sale.

Din p. 24 a ediției românești, aflăm că *disputa* papei din această carte e cu Adolf von Harnack. Pentru că acela a spus „că mesajul lui Isus ar fi *mesajul* Tatălui, în care *nu este loc* pentru Fiu, iar cristologia ar fi, prin urmare, *străină* mesajului lui Iisus”[212].

Însă autorul subliniază că Iisus poate vorbi despre Tatăl tocmai pentru că „El este *Fiul* și se află *în comuniune filială* cu Tatăl. Dimensiunea cristologică, adică misterul Fiului ca *revelator* al Tatălui, această „cristologie” este prezentă în toate cuvintele și faptele lui Isus”[213].

Ne întoarcem la *Cuvânt-înainte* și aflăm că papa Benedict consideră „metoda istorico-critică...[drept] una dintre *dimensiunile fundamentale* ale exegezei, dar [care] *nu epuizează* misiunea de interpretare”[214].

Dar el s-a folosit de această metodă pentru „exactitatea”[215] ei, deși metoda nu poate produce *exactitate* ci doar *opinii subiective*.

În momentul când cineva e plin de har și de sfințenie și are luminări dumnezeiești cu privire la un text scriptural sau patristic, comentariul nu e doar unul *personal* ci și plin de *obiectivitate dumnezeiască*.

Pe când, în ceea ce privește metoda istorico-critică, care îmbină cunoștințele istorice cu cele filologice, nu aveam de-a face decât cu *cea mai mare subiectivitate*, pentru că orice autor alege anumite date, pe care le prezintă ca *veridice*, în detrimentul altora.

---

[211] Idem, p. 9.
[212] Idem, p. 24.
[213] Ibidem.
[214] Idem, p. 11.
[215] Ibidem.

Cu toate acestea, autorul s-a folosit de metodă, pentru a scoate în evidență ceea ce *Vatican II* a numit „exegeză canonică”[216]. Iar prin sintagma amintită, romano-catolicismul vrea să prezinte un mod de a citi Scriptura, în care „citirea *textelor individuale* ale Bibliei [se face] în contextul *întregului*”[217].

Numai că *o citire integralistă* a Scripturii, ca aceea patristică, e *o citire duhovnicească*. Adică *teologică*. Prin care Sfinții Părinți au văzut adâncimi duhovnicești uluitoare în mici versete ale Scripturii și corelații profunde între ele, pentru că aveau o perspectivă teologică profundă asupra vieții Bisericii, ei tâlcuind Scriptura ca pe *o parte organică* a Tradiției.

Tocmai de aceea Sfinții Părinți își găseau *puncte de legătură* între ei și între ei și viața Bisericii, bazate pe aceeași experiență teologică și eclesială.

Dorința papei, de a se întoarce la o interpretare *integralist-organică* a Scripturii, are drept premisă *încrederea* sa în Evanghelii[218]. În deplinătatea adevărului lor. Pe care istoriciștii nu o au.

Numai că, dorind să rămână tributar perspectivei istorice, autorul rămâne la Iisus-ul „istoric” al Evangheliilor, pentru a arăta că Iisus „este *o figură convingătoare* și care are *un sens* din punct de vedere istoric”[219].

Și pentru ca oamenii să nu creadă că e vorba despre „un act magisterial”[220], adică o carte cu dogme papale, papa Benedict afirmă că aceste rânduri sunt „expresia căutării mele personale...[fapt pentru care] oricine este deci liber *să mă contrazică*”[221].

Dar dacă spunea că sunt „expresia unui act magisterial”? Atunci *istoricismul* negaționist protestant devenea *dogmă* romano-catolică.

---

216 Idem, p. 13.
217 Ibidem.
218 Idem, p. 15.
219 Ibidem.
220 Idem, p. 17.
221 Ibidem.

Scrisă între 2003-2006, cartea de față însă e *o interpretare liberă* a unor pasaje evanghelice. Chiar *liberalistă* uneori.

Are foarte puține referințe patristice, dar papa se raportează la diverși teologi catolici, protestanți, ortodocși sau evrei, care propun perspective personale despre Hristos și propovăduirea Sa.

Din ceea ce autorul a numit *depășire* a istoricismului, vreau să dau 7 exemple din carte. Care mie mi-au plăcut.

Primul se referă la Botezul Domnului. Apa Botezului Domnului, potrivit iconografiei ortodoxe, este ca „*un mormânt lichid*, sub forma unei peșteri întunecoase, semnul iconografic pentru Hades, infern ori iad. Coborârea lui Iisus în acest mormânt lichid, care îl cuprinde cu totul, este *anticiparea coborârii în iad*"[222].

Citind teologic Icoana ortodoxă a Botezului Domnului, papa *a intuit corect* că apa Iordanului, atunci, are și dimensiunea de *a prefigura coborârea Lui la Iad*. Aceasta e *o citire teologică*, duhovnicească a Icoanei dar nu cred că *îi aparține* papei ci teologilor ortodocși.

Al doilea exemplu îl avem cu ocazia discuției despre *întreita ispitire* a Domnului. *Esența* ispitirii, spune papa Benedict, „este *darea la o parte* a lui Dumnezeu, care, după toate cele care ne par *importante* în viață, trece pe locul *al doilea*, asta dacă nu devine *de prisos* și chiar *deranjant*"[223]. E tot o interpretare teologică, pentru că merge *la esența* problemei și nu se oprește la *ce I-a propus* Satana să facă.

Al treilea exemplu: diavolul văzut *ca teolog*, ca teolog care *răstoarnă* teologia, după cum îl prezentase și Soloviov[224].

În p. 76, fericirile evanghelice sunt văzute ca *expresie a uceniciei*.

---

[222] Idem, p. 33.
[223] Idem, p. 40.
[224] Idem, p. 46.

În p. 107, autorul înțelege că *centralitatea lui Hristos*, din mesajul Său evanghelic, înlocuie *funcția religioasă* a sabatului.

În p. 108, subliniază faptul că „Biserica *a preluat funcția socială* a sabatului", pe când în p. 120, autorul remarcă cum că „Isus nu ni se prezintă nici ca *rebel,* nici ca *liberal,* ci ca *un interpret profetic* al Torei, pe care El *nu o anulează*, ci *o împlinește*".

Cu toate aceste *sublinieri* sau *concluzii teologice*, cartea papei Benedict nu face pasul spre *o citire integralistă* a Scripturii ci rămâne una *contextuală*, cantonată într-o interpretare teologică *specifică* începutului secolului al XX-lea.

Ba, mai mult, exegeza sa istoricistă nici măcar nu ajunge *să se intersecteze* cu vreo dogmă a Bisericii, reliefările teologice ale textelor fiind insulare.

De la un dogmatist acest lucru pare *imposibil* și, cu atât mai mult, de la un papă.

Pentru că autorul ne prezintă pasajele evanghelice când ca unor *neofiți*, când ca unor *teologi specializați*, dar fără să interpreteze dogmatic persoana și viața Domnului, El fiind mereu un Iisus „istoric", poate „mult prea istoric".

Ce fel de *lumină* a văzut papa Francisc?

În interviul dat lui Eugenio Scalfari (editat online pe 1 octombrie 2013)[225], papa Francisc a vorbit despre *o experiență* premergătoare acceptării alegerii lui ca papă. Pe care o descrie în următorii termeni:

„Before I accepted, I asked if I could spend a few minutes in the room next to the one with the balcony overlooking the square. My head was completely empty and I was seized by a great anxiety. To make it go way and relax, I closed my eyes and made every thought disappear, even the thought of refusing to accept the position, as the liturgical procedure allows. I closed my eyes and I no longer had any anxiety or emotion.

At a certain point I was filled with *a great light*. It lasted a moment, but to me it seemed very long.

Then the light faded, I got up suddenly and walked into the room where the cardinals were waiting and the table on which was the act of acceptance. I signed it, the Cardinal Camerlengo countersigned it and then on the balcony there was the '"Habemus Papam" [Înainte de a accepta, am întrebat dacă pot petrece câteva minute într-o cameră alăturată, în una cu balconul care da spre piață.

Mintea mea era complet goală și eram cuprins de o mare neliniște. Mergând acolo și relaxându-mă, mi-am închis ochii și am făcut să dispară orice gând. Deși gândurile refuzau să accepte demnitatea [de papă], pe care rânduiala liturgică o permite.

Mi-am închis ochii și n-am mai avut neliniște ori emoție. La un moment dat am fost umplut de *o mare lumină*. A durat [totul] o clipă, dar mie mi s-a părut foarte mult.

---

[225] A se vedea: http://www.repubblica.it/cultura/2013/10/01/news/pope_s_conversation_with_scalfari_english-67643118/.

Apoi lumina s-a șters/ a dispărut. M-am ridicat brusc și am mers în camera unde cardinalii mă așteptau [și unde era] masa pe care era actul de acceptare.

L-am semnat, Cardinalul Camerlengo l-a contrasemnat și apoi [am ieșit] pe balcon, unde [s-a strigat]: *Habemus Papam* [Avem Papă]!"[226].

Întrebarea noastră este una *teologică*. Din ce mărturisește papa Francisc, înțelegem că ar fi vorba despre „un extaz". Pentru că „*a fost umplut* de o mare lumină", pe care a văzut-o *interior*.

Dacă lumina ar fi fost văzută *cu ochii* și ar fi fost *fizică* și nu *interioară*, ar fi trebuit să spună: „a apărut o mare lumină *în cameră*, pe care *am văzut-o* sau în care *am intrat*".

Însă termenii confesiunii lui sunt *interiori*. El vorbește despre o vedere *în ființa* sa, foarte rapidă, a unei mari lumini. Adică despre o vedere spirituală, mistică.

Întrebat fiind dacă se simte „touched by grace [atins de har]", papa răspunde într-un mod contrariant: „No one can know that. Grace *is not part of consciousness*, it is the amount of light in our souls, *not knowledge, nor reason*. Even you, *without knowing it*, could be touched by grace [Nimeni nu poate ști asta. Harul *nu este parte a conștiinței/ a conștienței*. El este cantitatea de lumină din sufletele noastre, [care] *nu este cunoscută* [și] *nici gândită/ înțeleasă*. Deși tu, *fără să o ști*, ai putea fi atins de către har]"[227].

De ce *contrariant*? Pentru că prin această a doua afirmație a sa, papa Francisc *își neagă* „experiența mistică" de dinainte de acceptarea demnității papale. Neagă faptul că ea e „*de la Dumnezeu*".

Cum să fie harul simțit *în mod inconștient*, dacă papa abia ne-a spus că *a văzut o lumină* în el, pentru o clipă, pe care *a conștientizat-o*? Iar dacă harul este „cantitatea de lumină din sufletele

[226] Ibidem.
[227] Ibidem.

noastre", cum e harul *neconștientizat* de către noi, dacă e o prezență care *se află în noi*?

Însă din ce spune papa Francisc rezultă *concluzii dezastruoase* pentru viața religioasă:

1. romano-catolicii trăiesc harul *în mod inconștient*;

2. *îl primesc* în ei, bineînțeles prin slujbele bisericii, dar, în fapt, credincioșii *nu îl simt*;

3. în catolicism nu există *experiență mistică*, pentru că orice experiență e *conștientă* și nu *inconștientă*;

4. credincioșii nu se pot *mântui* și nici *sfinți*, pentru că *nu pot conlucra* în chip simțit/ conștient/ conștientizat cu harul dumnezeiesc.

Așa că experiența papei este *inexplicabilă* din punctul de vedere al faptului benefic, dacă harul e trăit *inconștient*. Mai rămân doar două posibilități: ca el să fi trăit *o dereglare* a minții sau *o nălucire satanică*, de a văzut o astfel de „lumină".

Inevitabilul hristologiei

Titlul[228] secțiunii de față mi-a fost sugerat de acest pasaj teologic: „Iisus Hristos este *întrebarea inevitabilă*: oricât ar vrea să fugă omul de ea, nu reușește să scape. El este întrebarea sinelui omului pentru că El este *cel mai profund adevăr*: adevărul lumii și al tău, primul și ultimul adevăr, adevărul în persoană, unicul necesar și imperativ”[229].

Pentru că El, Cel întrupat, vrea să aibă *o relație* cu fiecare dintre noi, prin care fiecare dintre noi *să-și împlinească* traiectul existențial. A nu ne *întreba* despre Hristos Dumnezeu, a fi *indiferenți* față de El, înseamnă *a ne rata* împlinirea ontologică.

De aceea trebuie să învățăm *cine e Hristos*, pentru ca să putem experia *o relație personală* cu El.

„În orice ins botezat, Hristos este *o prezență lăuntrică*”[230]. Căci trebuie *să ne botezăm* în Biserica Ortodoxă, pentru ca Hristos *să Se sălășluiască* întru noi, dimpreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, prin slava Lor, pentru ca să putem avea *o relație reală* cu Hristos.

Fără a-L cunoaște *din noi înșine* sau, mai bine zis, din *relația noastră interioară* cu Hristos, El nu e pentru noi *Neînlocuibilul prin excelență*.

Dar de ce este El *de neînlocuit* la modul absolut? Pentru că „*restaurarea* [omului] putea fi înfăptuită numai de o asemenea *Ființă* [cu sensul de *Persoană* n.n.], Care, având în sinea Sa două naturi: cea dumnezeiască și cea omenească, putea acționa în același timp și ca Dumnezeu, și ca om și care, având două voințe, putea lua o singură

---

[228] Articol început în ziua de 15 noiembrie 2013, în prima zi a *Postului Nașterii Domnului*, și terminat pe 12 decembrie 2013.

[229] [Pr. Prof. Dr.] George Remete, *Suferința omului și iubirea lui Dumnezeu. O introducere – ediția a II-a, revizuită și adăugită –*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2006, p. 20-21. A se vedea date despre autor: http://www.fto.ro/detail/58/pr-prof-univ-dr-gheorghe-remete.html.

[230] Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, trad., pref. și note de Teodor Baconsky, Ed. Anastasia, București, 1993, p. 59.

hotărâre morală”[231]. Fapt pentru care „misiunea Sa...[a fost una] *mistică,* iar nu *socială* sau de vreun fel asemănător”[232].

Ce înseamnă însă *restaurarea* umanității făcută de Hristos și *misiunea Lui mistică*?

Comentându-L pe Sfântul Nicolae Cabasila, Panayotis Nellas afirmă: „prin pătimirile Domnului pe Cruce nu este „satisfăcut” Tatăl, ci sunt *vindecate* în mod hotărâtor patimile noastre”[233]. Și *vindecarea* umanității de către Hristos s-a făcut prin „purificare[a] și intensificare[a] spirituală”[234] a umanității lui Hristos, adică prin *îndumnezeirea* ei[235].

Tocmai de aceea *misiunea Sa* e, în mod fundamental, *mistică* și *îndumnezeitoare* și nu *pur socială* sau *predicatorială.*

Pentru că, prin *învierea* lui Hristos, „viața omenească nu mai rămâne *închisă* în istorie, ci e *ridicată* din ea în *viața de veci*”[236]. Iar noi, cei care *ne împărtășim* de slava umanității Sale transfigurate, devenim tot mai mult „medii ale luminii dumnezeiești”[237], pentru că, în veșnicie, „lumea întreagă se va arăta *duhovnicească,* nemaifiind o lume de *obiecte exterioare* persoanelor, deși nu va fi nici o simplă *realitate subiectivă*”[238].

Hristos e *prezent* prin harul Său în Biserică și în noi. Căci „fără *puterea* harului, care sfințește viața după chipul dumnezeiesc al

---

[231] Pavel Florenski, *Dogmatică și dogmatism. Studii și eseuri teologice*, trad. din lb. rusă, pref. și note de Elena Dulgheru, Ed. Anastasia, București, 1998, p. 65.
[232] Ibidem.
[233] Panayotis Nellas, *Hristos, Dreptatea lui Dumnezeu și îndreptarea noastră – pentru o soteriologie ortodoxă*, trad. de Pr. Prof. [Dr.] Ioan Ică sr., Ed. Deisis, Sibiu, 2012, p. 115.
[234] [Pr. Prof. Acad. Dr.] Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, ed. a II-a, Ed. Omniscop, Craiova, 1993, p. 187. Prima ediție este Sibiu, 1943.
[235] Ibidem.
[236] [Pr. Prof. Acad. Dr.] Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, ed. îngrijiă de Monica Dumitrescu, Ed. Anastasia, București, 1993, p. 120.
[237] Idem, p. 132.
[238] Idem, p. 135-136.

Mântuitorului”[239], nu avem *Biserică* ci doar „*o simplă asociație umană* sau *o simplă ficțiune*, întrucât îi lipsește posibilitatea de *a lucra* în lume *cu înțelepciunea* și *puterea* lui Hristos”[240].

Biserica are preoție de la Hristos și ea este „*perpetuarea slujirii* întru putere și demnitate a succesiunii apostolice”, fără întrerupere[241]. Căci fiind „odrăslită *prin* și *din sângele* lui Hristos pe Cruce, Biserica *se naște* din Duhul Sfânt la Cincizecime și intră vizibil în istorie”[242].

Însă Biserica e mediul divino-uman unic în care se *spiritualizează* și *universalizează* prezența lui Hristos întru Duhul Sfânt[243], în comuniune veșnică cu Tatăl. Adică *se trăiește* prezența duhovnicească, curățitoare, luminătoare și îndumnezeitoare a Dumnezeului treimic.

Pentru că *umanitatea* lui Hristos, în Biserica Sa, „se manifestă ca izvor de viață și de putere dumnezeiască”[244], „iar *ridicarea* noastră în comuniunea cu Dumnezeu este *o lucrare* a Duhului Sfânt, care *actualizează* și *prelungește* lucrarea Fiului, ambele *izvorâte* din aceeași iubire *coborâtoare* a Tatălui”[245].

Un teolog baptist, Marius Cruceru, ne spune, „cu siguranță”, că „Dumnezeu nu este *comunist*” și niciun „*șef* de agenție de binefacere” iar Iisus nu este „un revoluționar” sau un „activist social”[246].

---

[239] ÎPS Prof. Acad. Dr. Irineu Popa, *Responsabilitatea episcopului față de harul arhieriei sale și față de hirotoniții săi*, în rev. *Mitropolia Olteniei* LXIII (2011), nr. 5-8, p. 11.

[240] Ibidem.

[241] Idem, p. 14.

[242] Părintele Constantin Galeriu, *Tâlcuiri la mari praznice de peste an. 22 de modele omiletice*, ed. îngrij. de Monica Dumitrescu, Ed. Anastasia, București, 2012, p. 52. O reeditare a ediției din 2001. Cartea are 179 p.

[243] Ibidem.

[244] Pr. Prof. Dr. Ștefan Buchiu, *Părintele Dumitru Stăniloae – teolog al iubirii dumnezeiești (triadologie – hristologie – pnevmatologie)*, în *Implicațiile pastorale și misionare ale teologiei mistice a Părintelui Dumitru Stăniloae*, Ed. *Cuvântul Vieții* a Mitropoliei Munteniei și Dobrogei, București, 2013, p. 34. Articolul autorului citat e între p. 9-44 iar cartea are 205 pagini. Carte pe care am primit-o *cadou* de la Conf. Dr. Adrian Lemeni, unul dintre *coautorii* cărții.

[245] Idem, p. 38.

[246] Marius David Cruceru, *Înconjurînd Muntele Fericirilor. O abordare periegetică a Predicii de pe Munte*, Ed. Ratio et Revelatio, Oradea, 2013, p. 149. Cartea are 254 p. ...dar și *greșeli impardonabile* de editare.

Pe când un teolog ortodox, Adrian Lemeni, ne mărturisește faptul că „Hristos nu este *un adevăr principial,* cuantificabil printr-un concept și *generator* de sisteme doctrinare sau coduri morale. Hristos este *Adevărul personal* al fiecăruia dintre noi și al lumii întregi, Cel Care *ne cheamă* de la moarte la viață și, în același timp, *ne dă puterea* spre înviere prin biruința Lui asupra morții”[247].

Părintele Ștefan Buchiu remarca faptul că Părintele Dumitru Popescu „a corectat” concepția creaționistă despre lume, arătând cât de *periculoasă* e ideea „acceptării unui Dumnezeu complet *nemișcat, dezinteresat* de creație și *neputincios* în *a interveni* în mersul istoriei”[248].

Însă Părintele Popescu *a preluat* de la Părintele Stăniloae problema *mișcării,* care a preluat-o, la rândul său, de la Sfântul Maxim Mărturisitorul și astfel *a introdus-o* în critica sa la adresa concepției creaționiste despre lume.

De aceea, un alt autor, remarcă *pe drept* acest lucru: „ideea de *mișcare* este preluată de Stăniloae de la Sfântul Maxim Mărturisitorul. În opera sa *Ambiguorum liber*, Sfântul Maxim *a afirmat* această mișcare și prin aceasta și *timpul* ca *semn distinctiv* al oricărei ființe”[249].

Pentru că numai *un Dumnezeu viu* și Care *coboară* la oameni e un Dumnezeu *credibil*. Iar oamenii au nevoie de *Dumnezeul Cel viu,* Care e *prezent continuu* în viața lor și a întregii existențe.

De aceea, „*relația* vie și personală a lui Iisus cu Tatăl ne revelează nouă ce înseamnă *măreția* și

---

[247] *Apologetica ortodoxă*, vol. I, (curs universitar), [scris și] coord. de Adrian Lemeni, Pr. Răzvan Ionescu, Diac. Sorin Mihalache și Cristinel Ioja, Ed. Basilica, București, 2013. p. 64.
Cap. I. 3, conform *specificației* de pe *pagina de descriere*, e *primul fragment* al autorului *inserat* în acest volum.
Volumul citat are 327 p., în format mare.

[248] [Pr. Prof. Dr.] Ștefan Buchiu, *Dumnezeu Creatorul și Proniatorul lumii, punct de convergență între religiile monoteiste*, în Nicolae Achimescu (coordonator), *Omagiu Domnului Profesor Universitar Dr. Remus Rus*, Ed. Presa universitară clujeană, Cluj-Napoca, 2012, p. 58. Articolul citat e între p. 53-60 iar cartea omagială are 472 p., în format mare.

[249] Vasile Cristescu, *Antropologia și fundamentarea ei hristologică la Wolfhart Pannenberg și Dumitru Stăniloae*, ed. a II-a, [teză doctorală], Ed. Trinitas, Iași, 2006, p. 158. Cartea are 407 p.

mila lui Dumnezeu. *În* și *prin* slujirea religioasă a lui Iisus, Dumnezeu *S-a revelat* pe El Însuși”[250]. Pentru că Fiul ne-a vorbit *explicit* despre faptul că *Dumnezeu* e *Treime de persoane*.

Vorbind despre *propovăduirea* lui Hristos, Emil Brunner spunea că ea nu poate fi *separată* de *persoana* Lui[251]. Pentru că „*autoritatea* sau *puterea* cu care El vorbește este, în același timp, *autoritatea persoanei* Sale. De aceea El *revelează* voia lui Dumnezeu, necunoscută oamenilor, atât *în acțiunile Sale* cât și *în cuvântul Său*”[252].

Dar persoana divino-umană a lui Hristos și cuvintele Sale cele preasfinte nu pot fi *separate* nici de *energia Sa dumnezeiască*, care se revarsă din persoana Sa și din cuvintele Sale. Tocmai de aceea, la Dumnezeiescul Botez, primim „slavă negrăită și înfricoșată”[253], adică slava Prea Sfintei Treimi. Și în măsura în care *trăim ortodox*, slava lui Dumnezeu *se înmulțește* în noi și *ne înduhovnicește* întreaga persoană.

Vorbind despre „temelia” Bisericii, Părintele Dumitru Popescu sublinia faptul că „Hristos [este și] rămâne *unica temelie fundamentală* a Bisericii, pe care nici porțile iadului nu o pot birui”[254].

Bineînțeles, afirmația sa e o afirmație *anti-papală*. O resubliniază când vorbește despre *unitatea* Bisericii. Căci, spune el, „unitatea Bisericii este dată în Hristos, *Unicul* ei Cap, Care rămâne *deasupra* Bisericii, ca trup al Său, pentru a înălța pe credincioși la viața comuniunii trinitare, dar Care *coboară* și în Biserică, prin Duhul Sfânt,

---

[250] „The living and personal *relation* of Jesus to the Father reveals to us what is meant by *the majesty* and *mercy* of God. In and through the religious service of Jesus, God has revelead Himself”.
Cf. E.[dward] Schillebeeckx, *Christ, the Sacrament of the Encounter with God*, Pub. Rowman & Littlefield, Lanham (Maryland), 1963, p. 18. Cartea are 222 de pagini.
[251] Emil Brunner, *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*, *Dogmatics*, vol. II, translated by Olive Wyon, Pub. The Westminster Press, Philadelphia, 1952, p. 335.
[252] Ibidem.
[253] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre iubirea trupurilor*, trad. și note de Pr. Marcel Hancheș, în rev. *Altarul Banatului* 2010 (XXI [LX]), nr. 7-9, p. 136. Traducerea integrală se află între p. 134-146.
[254] Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. IBMBOR, București, 2005, p. 248.

ca să contribuie *la dezvoltarea* Bisericii ca Trup al Său”[255].

Iar dacă Hristos nu este *deasupra* Bisericii și, în același timp, *nu coboară* în fiecare membru al Bisericii, dimpreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, prin harul Treimii, atunci nu poate exista *o relație reală* între noi și Dumnezeu dar nici o *sporire duhovnicească continuă* a noastră.

Cristinel Ioja, vorbind despre Biserică în postmodernitate, spune cu tărie că „Biserica este și *modernă* și *post-modernă* pentru că este *Biserica Dumnezeului Celui viu*”[256]. Pentru că „Biserica este *deschisă* și *prezentă* în toate timpurile, pentru că Iisus Hristos, fundamentul ei, a fost, este și va fi *prezent* în toate timpurile”[257].

Iar dacă Hristos este *prezent continuu* în Biserica Sa și în lume, atunci *este relevant* în mod continuu pentru Biserică și societate, adică *necesar* oricând.

Și aceasta, pentru că „taina Bisericii este taina lui Hristos, Dumnezeu-Omul sau taina unirii omului cu Dumnezeu întru veșnicie. [Iar] aceasta este, de fapt, *sensul* adevăratei misiuni a Bisericii”[258]. Pentru că Biserica propovăduiește tocmai *realitatea îndumnezeitoare* a relației dintre om și Dumnezeu în Biserica Sa.

Însă referirea noastră la Hristos este *întotdeauna* o referire la Treime. Pentru că Hristos e *Unul din Treime* și niciodată nu e văzut ca *detașat* de Prea Sfânta Treime.

Din acest motiv, Moltmann are dreptate când afirmă că „nu doar *învățătura* despre Hristos, ci și *credința* în Hristos are *o orientare trinitară*, căci cine *crede* în Iisus Fiul lui Dumnezeu, acela

---

[255] Idem, p. 267-268.

[256] Conf. Dr. Cristinel Ioja, *Homo economicus. Iisus Hristos, sensul creației și insuficiențele purului biologism*, Ed. Marineasa, Timișoara, 2010, p. 175.

[257] Ibidem.

[258] Pr. Prof. Dr. Ion Popescu, *Temeiurile teologice ale misiunii Bisericii*, în *Revelație, dogmă și spiritualitate în perspectiva misiunii Bisericii. Al III-lea Colocviu Național de Teologie Dogmatică Ortodoxă, Cluj-Napoca, 25-26 mai 2010*, ed. îngrijită de Pr. Prof. Dr. Valer Bel și Pr. Asist. Dr. Cristian Sonea, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2011, p. 103-104.

trăiește „în Dumnezeu” (cf. I In. 4, 15), adică în *Dumnezeul trinitar*”[259].

Pentru că *Dumnezeul treimic* e *Dumnezeul revelației*, adică Dumnezeul despre Care *ne-a vorbit* Fiul lui Dumnezeu întrupat. Iar Dumnezeul treimic e Dumnezeul *întotdeauna prezent* în istorie, în Biserică și în viața noastră.

De aceea raportul dintre Hristos și Biserică „nu poate fi înțeles [doar] în termenii unui eveniment *pur și simplu trecut*, ci e vorba de *o relație vitală* în care fiecare credincios este chemat *să intre personal*”[260].

Însă *relația noastră* cu Hristos are *fundament sacramental* în Biserică, pentru că „Tainele sunt *consecințe* ale uniunii ipostatice și *expresii* ale acesteia”[261].

Din acest motiv, „denominațiunile care *au deviat* de la hristologia autentică *s-au lipsit* de temeiul fundamental al Tainelor și, prin urmare, *le resping*”[262].

Dar *a respinge* Sfintele Taine înseamnă *a respinge* întruparea Domnului și toate *consecințele ei îndumnezeitoare* pentru noi. Înseamnă doar *a vorbi* despre Hristos fără *a ne împărtăși* cu El[263].

Însă Hristos Dumnezeu este *inevitabil* pentru noi tocmai pentru că „prezența [...] [lui] Hristos [în viața noastră eclesială] a devenit...ceva *atât de prezent* încât *nicio alegere* nu o mai poate *oculta* și nici nu o poate *înlătura*”[264].

---

[259] Prof. Dr. Jürgen Moltmann, *Dumnezeu-Tatăl și viața Sfintei Treimi*, în *Dumnezeu-Tatăl și viața Preasfintei Treimi*, vol. coord. de Pr. Prof. Dr. Ștefan Buchiu și Pr. Asist. Dr. Sorin Șelaru, Ed. Trinitas, București, 2010, p. 26.

[260] [Papa] Benedict al XVI-lea, *Verbum Domini*, col. *Documente*, vol. 74, Ed. Presa Bună, Iași, 2010, p. 78.

[261] Pr. Prof. Dr. Vasile Citirigă, *Sfintele Taine, consecințe ale unirii firii divine cu firea umană în persoana lui Hristos*, în *Simpozionul internațional „Sfintele Taine și familia creștină”, 17-19 octombrie 2011, Mănăstirea „Acoperământul Maicii Domnului”, Dorna-Arini*, Ed. Vasiliana ’98, Sibiu-Iași, 2012, p. 323.

[262] Ibidem.

[263] Ibidem.

[264] Arhim. Hrisostom Rădășanu, *Robi, prieteni, frați sau despre inevitabilul Hristos*, art. din 29 martie 2011 (zi de marți), cf. http://www.doxologia.ro/puncte-de-vedere/robi-prieteni-frati-despre-inevitabilul-hristos.

Cursul de *Teologie Dogmatică* al Părintelui Valer Bel

Cursul de anul 3 se termină cu *Providența divină*[265], pe când cursul de anul 4[266] începe cu *Crearea lumii* și se termină cu *Viața de veci*.

În *prima parte* a cursului, autorul ne vorbește, mai întâi de toate, despre *teologie* ca „*mărturisire, contemplație* și *știință a mântuirii* în Hristos"[267]. Pentru că „adevărata teologie" se poate face „*numai pe baza* Revelației supranaturale, care *a culminat* și *s-a încheiat* în Iisus Hristos"[268].

De aceea, în teologia ortodoxă, „întâietatea nu o are *rațiunea* sau *cuvântul omenesc,* ci *cuvântul lui Dumnezeu* și *trăirea adevărului* descoperit" de către El[269]. Din acest motiv, „învăţătura teologică se situează între *harismă, cunoaştere contemplativă* și *existenţială* și *ştiinţă* și *gândire rațională*. Căci cunoașterea contemplativă și existențială trebuie să apeleze *la concepte* pentru a se exprima"[270].

Autorul vorbește despre teologie ca despre o realitate cu caracter *teocentric, harismatico-profetică* și *mărturisitoare*[271].

Iar pentru că „Biserica este *subiectul* și *spațiul* teologiei", teologia ortodoxă „este *o funcție* a Bisericii și *exprimă* învățătura ei"[272].

---

265 Pr. Prof. Univ. Dr. Valer Bel, *Curs [de] Teologie Dogmatică, Anul III, Semestrul I*, în format PDF, 114 p., editat online în ziua de 24 ianuarie 2012.
Downloadat de aici:
http://ot.ubbcluj.ro/sites/default/files/discipline/bel_valer/an3sem1_dogma_curs.pdf.

266 Pr. Prof. Univ. Dr. Valer Bel, *Curs de Teologie fundamentală și Dogmatică*, II, în format PDF, 232 p., editat online în ziua de 4 aprilie 2012. Downloadat de aici:
http://ot.ubbcluj.ro/sites/default/files/discipline/bel_valer/an4_dogm_curs.pdf.

267 I, p. 2.
Unde: I = *cursul de anul 3*...și pagina din PDF.

268 Ibidem.

269 Ibidem.

270 Idem, p. 3.

271 Ibidem.

272 Ibidem.

Teologia ortodoxă este scripturalo-patristică, catafatico-apofatică[273], este cuvântul lui Dumnezeu către noi dar și mărturia noastră despre El[274]. Așa stând lucrurile, teologia ortodoxă „nu este *numai o harismă*, ci și *un efort al omului* de cercetare, de cuprindere, formulare sistematică, propovăduire și comunicare a cuvântului lui Dumnezeu ca învățătură bisericească”[275].

Pentru că teologia implică „studiu şi rugăciune” dar și „efort ştiinţific și ascetic”[276].

Părintele Valer consideră *Teologia Dogmatică* drept „centrul disciplinelor teologice” și „coloana vertebrală a întregului sistem teologic”[277]. De aceea toate celelalte științe teologice îi sunt *auxiliare*[278].

Și, totodată, nu vorbește despre o teologie dogmatică *statică* ci despre „*un progres teologic* ce nu va înceta până la sfârșitul veacurilor”[279].

Dar distinge între „învățăturile formulate de Biserică *în sinoadele ecumenice* și *prin consensul Bisericii* de pretutindeni, care redau fidel *conținutul statornic* al Tradiţiei apostolice, fiind dogme *de drept* sau *de fapt*, de cele care au numai valoare de *teologumene* sau sunt *răspunsuri pur contextuale*”[280].

Sfânta Scriptură este *o creație divino-umană* a Bisericii. Pentru că, „cuvintele Sfintei Scripturi, sunt atât *ale Duhului Sfânt*, cât *și ale hagiografului*, încât nu se poate face *o deosebire tranșantă* între partea ce ar reveni Duhului Sfânt şi cea care ar reveni hagiografului în comunicarea şi consemnarea Revelației”[281].

Revelația dumnezeiască *se cuprinde* în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție, ambele

---

[273] Ibidem.
[274] Idem, p. 4.
[275] Ibidem.
[276] Ibidem.
[277] Idem, p. 6.
[278] Ibidem.
[279] Idem, p. 7.
[280] Ibidem.
[281] Idem, p. 8.

formând „o unitate indisolubilă”[282]. Căci „numai prin Tradiția *vie* conţinutul Scripturii devine *viu, actual* şi *dinamic*.

În acest sens, Tradiţia *completează* şi *explică* Scriptura, ca fiind cuvântul lui Dumnezeu mereu viu şi actual. Fără Tradiție *nu putem pătrunde* și *trăi* conținutul Scripturii”[283] în Biserică.

Vorbind despre „*fidelitatea* și *responsabilitatea*” pe care trebuie să le aibă teologia Bisericii, autorul spune că trebuie să le aibă față de 3 aspecte temporale: 1. față de Tradiția apostolică, 2. față de contemporaneitate și 3. față de viitorul eshatologic al lumii[284].

Însă cred că atunci când a vorbit despre fidelitatea față de *Tradiția apostolică,* autorul nu a redus explicitarea teologică la Apostoli ci s-a referit la *apostolicitatea învățăturii* Bisericii din fiecare Sfânt Părinte al Bisericii.

În I, p. 13, autorul vorbește despre „raționalitatea interioară a creației”. Și aceasta este „*temelia ontologică* a legăturii indisolubile dintre revelația naturală și cea supranaturală”[285].

Despre *teologia dialectică* a lui Barth și *teologia existenței* a lui Bultmann[286]. Se referă apoi la Cullmann și Pannenberg[287]...și conchide: „Cu tot *interesul* ei pentru teologia istorică, gândirea protestantă păstrează *o tăcere deplină* asupra *Revelaţiei naturale*, atât pentru *exagerarea* importanţei ei din partea scolasticii, cât şi pentru faptul că păcatul *ar fi şters* chipul lui Dumnezeu din om”[288].

Iar catolicismul, după Vatican II, „vorbeşte despre *cunoașterea naturală* a lui Dumnezeu de către om, în mod *autonom,* fiindcă Dumnezeu nu

---

282 Idem, p. 9.
283 Idem, p. 10.
284 Ibidem.
285 Idem, p. 14.
286 Idem, p. 16.
287 Idem, p. 17.
288 Ibidem.

Se descoperă *natural* prin Logosul etern al Tatălui, Care *luminează* pe orice om care vine în lume”[289].

Însă, în Ortodoxie, „*cunoaşterea naturală* a lui Dumnezeu...[nu este] o cunoaştere *raționalistă* și *autonomă* a lui Dumnezeu...[ci] o cunoaștere a lui Dumnezeu, care se bazează pe *revelaţia naturală* a lui Dumnezeu faţă de om prin Logosul divin”[290].

În I, p. 20 găsim o altă concluzie majoră a autorului: „Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiţie scot în evidenţă *prezența duhovnicească* a lui Hristos în Biserică, iar *prezența* lui Hristos în Biserică ne permite *să interpretăm corect* Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție”.

În p. 22 însă, autorul are o exprimare *nefericită* din punctul meu de vedere: „credinţa apostolică nu are doar *un caracter teoretic*, care se adresează *minții*, ci are și unul *duhovnicesc*, care *se adresează inimii*”.

Pentru că rațiunea nu e *doar pentru minte* și duhovnicia *doar pentru inimă* ci aspectul teoretico-duhovnicesc al credinței apostolice se adresează *întregului om* și nu doar *unei părți* din el.

Împărțirea între *minte* și *inimă* e de dată recentă și *îi aparține* teologiei romano-catolice. Ortodoxia vorbește întotdeauna despre *om în integralitatea lui,* atunci când vine vorba de credință, mântuire și îndumnezeire.

În I, p. 24 autorul subliniază faptul că „Scriptura *s-a scris* în Biserică” și de aceea „Biserica este cea care *păstrează* și *explică* Scriptura”.

Teologia ortodoxă *nu este tributară* filosofiei[291], pentru că filosofia are „în centrul ei ideea de *substanță,* care rămâne *nemișcată* și *se opune* mișcării”[292].

Dogmele Bisericii conțin „*Revelaţia integrală concentrată* în Persoana supremă a lui

---

[289] Idem, p. 18.
[290] Ibidem.
[291] Idem, p. 25.
[292] Ibidem.

Hristos”[293] iar ele sunt „*necesare pentru mântuire*, fiindcă *exprimă* pe Hristos în lucrarea Lui îndumnezeitoare față de creștini și pe creștini[i] care *tind la asemănarea* cu Dumnezeu în Hristos”[294].

În I, p. 28, Părintele Bel vorbește despre dogmele Bisericii ca despre „un întreg spiritual *unitar*”, iar „sistemul dogmatic rămâne *un sistem deschis* atâta vreme cât la baza lui se află *Revelația divină*”[295].

Dogma fundamentală a Ortodoxiei este *triadologia*[296]. Apoi hristologia[297] și pnevmatologia[298].

Părintele Profesor vede teologumenele drept realități teologice cu „autoritate bisericească”[299] și care „*au legătură organică* cu dogmele”[300]. Și el consideră că „energiile necreate” reprezintă una *din cea mai răspândită* teologumenă ortodoxă[301].

În I, p. 35, autorul subliniază afirmația Sfântului Justin Popovici, cum că „*adevărata cunoaștere* a lui Dumnezeu *are caracter existențial*”.

„Dumnezeu a...sădit în om...*tendința existențială către* Dumnezeu”[302]. De aceea, viața ortodoxă, viața Bisericii, „este *experiența comuniunii* omului cu *Dumnezeu Cel viu*”[303].

Vorbind despre *apofatismul* experienței mistice ortodoxe, autorul afirmă că „apofatismul *nu exclude* o cunoaștere rațională a lui Dumnezeu, ci [ambele] *se completează reciproc*”[304].

---

293 Idem, p. 26.
294 Idem, p. 27.
295 Idem, p. 28.
296 Idem, p. 29.
297 Ibidem.
298 Idem, p. 30.
299 Ibidem.
300 Idem, p. 31.
301 Ibidem.
302 Idem, p. 36.
303 Idem, p. 38.
304 Idem, p. 39.

Cunoașterea lui Dumnezeu e *dinamică* și *paradoxală*[305].

De la I, p. 41 începe discuția despre *ființa* lui Dumnezeu și *atributele dumnezeiești*. Iar atributele Sale *nu țin* de ființa Lui ci sunt *manifestările Sale necreate*[306].

În I, p. 55, autorul concluzionează: „*identificarea* atributelor divine *cu ființa* lui Dumnezeu *a surpat* bazele procesului de îndumnezeire a omului prin energiile necreate, sporind convingerea omului în posibilitatea *utopică* a propriei *deificări* prin puterile naturale".

Despre persoanele treimice și *unitatea* Lor de ființă[307]. Iar „Persoanele Sfintei Treimi *Se întrepătrund* și *Se înconjoară reciproc,* Se cuprind una în alta și locuiesc una în alta, și fiecare este *întreagă* în celelalte două Persoane, şi celelalte două Persoane sunt prezente și locuiesc în prima"[308]. Căci *modul de existență perihoretic* al persoanelor dumnezeiești are la bază *deoființimea* Lor[309].

Din I, p. 79 începe discuția despre *crearea lumii*. Căci „Dumnezeu, Care este *iubire,* a zidit lumea *din iubire,* pentru ca omul *să se împărtășească* din iubirea Sa treimică"[310].

Lumea „este *un dar*" al lui Dumnezeu și prin acest dar „*ne ridicăm* la comuniunea cu Dumnezeu Cel personal"[311].

Despre Sfinții Îngeri de la I, p. 87. Iar „*menirea* îngerilor este de *a sluji* lui Dumnezeu şi oamenilor"[312].

Iar pe baza *rolului* lor în creație, Părintele Valer Bel vorbește despre *comuniunea angelo-umană*. Căci, spune autorul nostru, „*solidaritatea* între îngeri şi oameni *dezminte* disocierea dintre

---

305 Idem, p. 40.
306 Idem, p. 42.
307 Idem, p. 60.
308 Idem, p. 70.
309 Ibidem.
310 Idem, p. 85.
311 Idem, p. 86.
312 Idem, p. 90.

lumea sensibilă şi cea inteligibilă, care *a afectat* profund gândirea creştină, şi arată *legătura indisolubilă* dintre lumea văzută, a oamenilor, şi cea nevăzută, a îngerilor, în vederea spiritualizării creației”[313].

Despre *demoni* de la I, p. 91. Și existența lor *demonstrează* faptul că ființele raționale create de Dumnezeu sunt *ființe libere*[314]. Pentru că numai *o ființă liberă* poate alege și ceea ce *o dezavantajează* continuu.

Creația lui Dumnezeu este „o operă unitară”[315]. Iar autorul găsește că și teoria *creaționistă* cât și cea *evoluționistă* sunt *autonomiste*, fapt pentru care exclud „intervenția *repetată* [eu l-aș folosi aici, mai degrabă, pe *continuă* n.n.] a lui Dumnezeu”[316] în creația Sa. Pentru că Dumnezeu *nu intervine* „din când în când” în viața lumii, ci *continuu*, pentru că El e *Cel ce o susține*.

„Păcatul autodeificării”[317].

Din I, p. 101 începe *antropologia*. Omul e *o ființă unitară* psiho-fizică[318]. Pentru că *chipul lui Dumnezeu în om* „îmbrățișează atât sufletul, cât și trupul”[319].

De aceea, omul creat de Dumnezeu, „n-a fost creat *să pângărească* natura sau să devină *robul* naturii, ci *să trăiască în comuniune* cu Dumnezeu și cu întreaga creație prin puterea harului divin”[320].

Monogenismul[321].

În ceea ce privește *crearea* sufletului, autorul nostru e *semi-traducianist*. Pentru că, spune el, „cu toate că Biserica *nu s-a pronunţat* în această problemă [a creării sufletului n.n.], *se admite*

---

313 Ibidem.
314 Idem, p. 91.
315 Idem, p. 93.
316 Idem, p. 97.
317 Idem, p. 99.
318 Idem, p. 101.
319 Ibidem.
320 Idem, p. 102.
321 Ibidem.

îndeobşte că Dumnezeu *creează sufletul* copilului, dar *nu din nimic*, ci *din sufletul* părinților”[322].

Însă care Sfânt Părinte a mărturisit asta: că sufletul noului copil e „creat” de Dumnezeu „din sufletul” părinților săi? Eu n-am auzit pe niciunul...

Eu am auzit, dimpotrivă, din Tradiția Bisericii, că Dumnezeu *creează* sufletul fiecărui om în parte, că sufletul nostru *nu preexistă* conceperii noastre în uterul mamei și că sufletul e cel care *își construiește un trup* pe măsura sa.

Autorul însă, pe baza acestei *suspecte teorii* despre crearea sufletului, spune că „pe această cale [pe care a afirmat-o mai sus n.n.] *se explică* atât *identitatea personală* a copiilor, diferiţi de părinţi, cât şi *asemănările existente* între ei, după cum se explică şi *transmiterea păcatului strămoșesc*”[323].

Însă pe baza ei *nu se explică* nimic...ci *se complică* lucrurile. Pentru că, numai dacă fiecare suflet este *o existență nouă* și *personală*, după cum este și trupul, avem *o identitate personală unică* dar și *lucruri în comun* cu părinții noștri.

Transmiterea ADNului se face *pe cale somatică*, creierul nostru se dezvoltă *în funcție* de mediul în care trăiește iar virtuțile și patimile sunt *alegeri personale* și nu *predestinări*.

De aceea, *perpetuarea* păcatului strămoșesc nu poate fi rezultatul „creației” lui Dumnezeu, pentru că Dumnezeu *nu creează lucruri rele*. A crea Dumnezeu un suflet pentru copil „din sufletul” părinților săi și a-l crea „cu pata” păcatului în el e *o fantasmagorie* bună în păgânism dar nu și în credința creștină.

Pentru că *păcatul strămoșesc* înseamnă *a te infesta*, încă de la începutul zămislirii tale în pântece, de *mișcările pătimașe* pe care le simți în mama ta, în tatăl tău, în cei din jurul mamei, care te poartă în pântece.

Când copilul se naște...*el știe deja* mișcările patimilor, pentru că le are în trupul și în sufletul lui, învățate din pântecele mamei, pentru că acesta a

[322] Idem, p. 103.
[323] Ibidem.

fost „aerul” vieții sale pământești dintru început, de la zămislirea lui în uter.

Dacă însă mama care *te poartă în pântece* e o femeie Sfântă, cum vedem în cazul Sfântului Ioan Botezătorul, aflat în pântecele mamei sale, Sfânta Elisabeta, te poți umple de harul dumnezeiesc și poți *tresălta* fiind plin de har, fără ca prin asta *să poți scăpa* de înrâurirea păcatelor în ființa ta.

Sfântul Botez însă *coboară* harul lui Dumnezeu, în mod ființial, în noi, și ne face *purtători de Dumnezeu*. A spăla păcatul strămoșesc prin Botez înseamnă *a ne umple* de harul lui Dumnezeu, care vindecă, în mod ontologic, umanitatea noastră de păcat.

Dar Dumnezeiescul Botez, totodată, nu ne poate face *imuni* la păcat, pentru că păcatul e *o consecință* a alegerii tale rele.

În concluzie, este *inacceptabilă* teoria propusă de Părintele Valer Bel, cum că Dumnezeu *creează* sufletul copilului „din sufletul” părinților. Pentru că, în acest fel, Dumnezeu e mărturisit ca Cel care „perpetuează” păcatul în lume. Însă păcatul e *o alegere greșită* a omului și a îngerului, rea și nu *un dat ontologic*.

Iar dacă Dumnezeu a făcut mulțimea de Îngeri ca pe niște *duhuri personale* și *unice*, într-o ierarhie a lor și cu slujirea fiecăruia în parte, cum să „nu fie în stare” sau „să nu vrea” să facă, pentru fiecare om în parte, *un suflet unic*?

În p. 111, autorul discută problema „transmiterii păcatului strămoșesc” și spune, în mod corect, că noi „*nu ne însuşim* păcatul lui Adam ca atare, fiindcă acesta rămâne *actul lui personal*, ci numai *urmările* păcatului strămoşesc din fiinţa primilor oameni, concretizate în *dispoziţia păcătoasă* din fiinţa noastră”.

Dar dacă noi *moștenim* sau *ne raliem*, în mod voit, la *dispoziția spre păcat* pe care o au părinții noștri, după cum afirmam și mai sus, de ce autorul, când a discutat despre *crearea sufletului*, a afirmat că noi *moștenim* păcatul strămoșesc prin „crearea” sufletului de către Dumnezeu din sufletele părinților?

În aceeași pagină 111, după ce a afirmat că *păcatul strămoșesc* înseamnă *dispoziția/ aplecarea noastră* spre păcat, autorul afirmă că *perpetuarea* păcatului strămoșesc este „o taină de nepătruns". De ce este *de nepătruns* păcatul, dacă *păcatul* înseamnă *aplecare spre păcat*? Iar dacă, în mod corect a spus, că păcatul e „un act personal", de ce autorul *insinuează* această erezie inacceptabilă, cum că păcatul se transmite „prin naștere" în copil, pentru că Dumnezeu creează sufletul „din sufletele" păcătoase ale părinților lui? Adică, cum mai e păcatul *o alegere personală*, cu consecințe personale, dacă el, prin semi-traducianismul Părintelui Bel, e mărturisit ca „un dat ontologic", ca „o realitate constitutivă" a fiecărui om nou-născut?

Pentru că o astfel de opinie neortodoxă *introduce* originea autonomismului lumii în constituția umană. Dacă omul se naște cu un suflet *păcătos* în mod constitutiv, cum se mai poate *vindeca* el de păcat, dacă chiar Dumnezeu „creează în păcat" sufletul lui? Pentru că ultima *consecință hulitoare* a acestei opinii e *la adresa* lui Dumnezeu, Care e „mai slab" decât păcatul, dacă El Însuși „perpetuează păcatul", cu fiecare suflet pe care în creează „din sufletul" părinților copilului.

Însă autorul *are dreptate* când afirmă că „*unitatea* naturii umane constituie *atât baza* transmiterii păcatului strămoşesc, cât şi temelia *mântuirii potenţiale* a tuturor oamenilor în Iisus Hristos, Domnul nostru"[324].

Dar dacă păcatul se transmite „la nivel ontologic", potrivit autorului, și dacă păcatul „e constitutiv" omului, înseamnă că mântuirea nu îi este „constitutivă" ci pentru ea trebuie *să aleagă*. Însă pentru păcat „nu trebuie" să aleagă, pentru că „a ales deja Dumnezeu" în locul omului, când i-a dat „un suflet infestat cu păcat".

În p. 112, autorul consideră *providența dumnezeiască* „un mare semn de putere". Pentru că lumea „nu este *destinată distrugerii*, ci

---

324 Idem, p. 111.

transfigurării ei în Hristos”[325]. Aici se termină *prima parte* a cursului său.

În *a doua parte* a cursului, Părintele Profesor Bel vorbește despre *cosmologia creștină* a Sfântului Atanasie cel Mare[326].

„Omul este *transcendent sieşi* ca origine şi totuși existenţa sa *îi este încredințată* lui însuși”[327].

În p. 10, autorul subliniază faptul că *ierarhia îngerească* este *aportul teologic* al Sfântului Dionisie Areopagitul. Și, „cu toate că există teologi care socotesc că ierarhizarea îngerilor în nouă cete ar fi *opinia personală* a lui Dionisie Areopagitul, totuşi Sfântul Ioan Damaschin *îşi însuşeşte* ierarhia lui Dionisie Areopagitul, ca de altfel toţi Părinții bisericeşti de după el, împreună cu întreaga Biserică”[328].

În II, p. 10-11, autorul scrie de 4 ori „Dionisie Areopagitul” dar niciodată nu îl numește și *Sfânt*. În II, p. 7, mai scrie de două ori „Dionisie Areopagitul” dar tot nu îl numește *Sfânt*. Însă îl numește *Sfânt* în II, p. 7, n. 18 și 20.

Repetă unele capitole din primul curs.

Semi-traducianismul său reapare în II, p. 24.

„Păcatul strămoșesc *n-a desființat* chipul lui Dumnezeu din om [...] ci doar *l-a alterat*, fiindcă Adam *mai poate vorbi* cu Dumnezeu chiar și după căderea lui în păcat”[329].

Din II, p. 34 încep capitolele *noi* ale cursului. Și primul e *hristologia*.

Orientarea eshatologică[330].

„Autenticitatea *profund umană* a chipului lui Iisus descris de Evanghelii demonstrează încă odată *istoricitatea* Lui”[331].

Hristos, accentuează autorul, „rămâne *ținta desăvârșirii* noastre finale”[332]. Căci „*sensul*

---

[325] Idem, p. 113.
[326] II, p. 1.
[327] Idem, p. 5.
[328] Idem, p. 10-11.
[329] Idem, p. 29.
[330] Idem, p. 40.
[331] Idem, p. 58.
[332] Idem, p. 59.

întrupării [Fiului n.n.], ca *o coborâre reală* a lui Dumnezeu la om, [a fost acela]...ca omul *să se înalțe* la Dumnezeu”[333].

În II, p. 62, autorul afirmă un adevăr capital: „Ortodoxia consideră că *procesul îndumnezeirii* omului începe aici, pe pământ, în virtutea *întrupării reale* a Cuvântului lui Dumnezeu și a operei Lui mântuitoare”.

Însă finalul frazei și anume: că îndumnezeirea are loc „în hotarele lumii naturale”[334], *nu are de-a face* cu experiența îndumnezeirii.

Pentru că ea *transcende* istoria, chiar dacă *are loc* în istorie, pentru că *harul dumnezeiesc* și *vederile extatice îndumnezeitoare* nu sunt *realități* ale lumii istorice.

Iar dacă *îndumnezeirea* e *divino-umană*, atunci ea, deși *începe* și se petrece în istorie, *depășește*, în același timp, istoria, timpul și spațiul create, pentru că este *o umplere* a noastră de slava necreată a Dumnezeului Celui veșnic.

În II, p. 62, n. 140 e citată cartea *Omul fără rădăcini*.

În persoana lui Hristos, „firea [umană] creată *nu se mai opune* Logosului, prin Care a fost creată, ci *se încadrează* în Ipostasul Logosului și devine *mediul* Lui de manifestare vizibilă”[335].

De la II, p. 70 începe discuția despre *consecințele* unirii ipostatice. Și pentru că prima dintre ele este *comunicarea însușirilor*, autorul explică *importanța* acestei realități divino-umane în persoana Domnului: „dacă s-ar face *abstracție* de comunicarea însușirilor, Cuvântul întrupat S-ar manifesta când ca *pur dumnezeiesc*, când ca *pur omenesc*”[336]. Însă această *comunicare a însușirilor* între firile persoanei lui Hristos „pune în evidență *legătura interioară* dintre cele două firi ale lui Hristos”[337].

---

[333] Idem, p. 61.
[334] Idem, p. 62.
[335] Idem, p. 69.
[336] Idem, p. 71.
[337] Ibidem.

Cei doi Sfinți *citați* de autor în problema *comunicării însușirilor* sunt Sfântul Maxim Mărturisitorul și Sfântul Ioan Damaschin[338].

După *chenoză* (II, p. 72-73), autorul discută consecința: *Născătoarea de Dumnezeu,* unde afirmă faptul că Maica Domnului „s-a împărtăşit *de eliberarea* de păcatul strămoșesc în momentul *sălăşluirii Lui* în ea”[339], adică *a-L zămislirii* Fiului în ea.

Noi ne închinăm *persoanei* lui Hristos[340]. Iar „Hristos este și Se numește *Mântuitor*, fiindcă *opera de răscumpărare* rămâne *nedespărțită* de *Persoana* Cuvântului întrupat”[341].

În II, p. 79, autorul numește „direcții” ale operei mântuitoare a lui Hristos cele trei „slujiri” ale Sale. Însă în pagina următoare, prima dintre „direcții” e teoretizată sub numele: „*Slujirea* profetică a Mântuitorului”[342].

„*Realitatea* învierii [lui Hristos] se întemeiază pe caracterul *obiectiv* și *real* al *aparițiilor* lui Hristos Cel înviat”[343].

Iar concluzia *capitolului hristologic* e aceasta: „*calitatea* lui Iisus Hristos de Logos întrupat *scoate în evidență* legătura *indisolubilă* dintre Persoana Sa și dimensiunea cosmică a operei de mântuire pe care a realizat-o pentru noi, dar și faptul că Persoana lui Iisus Hristos rămâne astfel *veşnic lucrătoare* și *centrală* în viaţa Bisericii și a lumii, ca Unul ce este Dumnezeu şi om nedespărțit”[344].

Dezbaterea pnevmatologică începe în II, p. 91. Și ea are legătură cu eclesiologia. Pentru că „Biserica *se întemeiază* la Cincizecime, fiindcă nu există *două* Biserici, Biserică *văzută* şi Biserică

---

[338] Ibidem.
[339] Idem, p. 74.
[340] Idem, p. 76.
[341] Idem, p. 78.
[342] Idem, p. 80.
[343] Idem, p. 85.
[344] Idem, p. 90.

nevăzută, ci *una singură*, cu cele *două aspecte* ale ei, *văzut* și *nevăzut*”[345].

Iar pentru că Biserica e „*după chipul* comuniunii trinitare”[346], tocmai de aceea „Biserica *se constituie* la Cincizecime ca un spațiu menit să pună în evidență *transfigurarea* ființei umane, dar și *diversitatea* oamenilor, neamurilor și a întregii creații, prin *extinderea* și *comunicarea reală* a puterii necreate şi îndumnezeitoare a Sfintei Treimi în Hristos”[347].

Însă autorul nu vorbește, în primul rând, despre *fundamentul trinitar* al Bisericii ci despre *cel hristologic*. Începând cu II, p. 94.

Din II, p. 100, el discută despre „constituția teandrică a Bisericii” dar tot pe fundament *hristologic* și nu *triadologic*.

Abordarea pnevmatologiei *a pierdut teren* în fața celei hristologice.

Din II, p. 102, autorul *a ajuns deja* la eclesiologie, vorbind despre „prezența și lucrarea lui Hristos în Biserică”.

În II, p. 103-104, autorul vorbește despre „preoția generală a credincioșilor”. Subiect pe care îl concluzionează astfel: „fiecare credincios în parte și toți împreună *exercită* cele trei slujiri ale Mântuitorului, dar numai *pe plan personal*, fiindcă *pe plan comunitar* răspunderea revine *slujitorului sfințit* al lui Hristos”[348].

Și pe acest subiect, autorul *ar fi putut cita* teza doctorală recentă a unui confrate de-al său în profesorat și anume: Părintele Vasile Citirigă. A se vedea: Pr. Dr. Vasile Citirigă, *Preoția credincioșilor în Biserică și societate*, Ed. Ex Ponto, Constanța, 2004, 255 p., scrisă sub coordonarea Părintelui Profesor Dumitru Popescu.

Din II, p. 104 începe discuția despre „preoția particulară și slujitoare”, unde autorul afirmă: „preoția *generală* a credincioşilor, cu caracter *individual* sau *subiectiv*, are nevoie de preoția

---

345 Idem, p. 93.
346 Idem, p. 94.
347 Ibidem.
348 Idem, p. 104.

slujitoare a Bisericii pentru a se afla în *comuniune obiectivă* cu Hristos”[349].

Despre *ierarhia tripartită* a Bisericii autorul spune: „în Biserica Ortodoxă toți episcopii sunt *egali* între ei și își desfăşoară activitatea în Bisericile locale, *împreună* cu preoţii şi diaconii, în legătura comuniunii cu Același Hristos, Capul Bisericii ca Trup al Său”[350].

„*Succesiunea apostolică* vine *din trecut*, de la Apostoli, dar harul vine de fiecare dată *de sus*, de la Hristos Însuşi, fiindcă rolul succesiunii apostolice este cel de *a asigura* de-a lungul veacurilor aceeași prezență a lui Hristos în Biserică”[351].

Însușirile Bisericii încep în II, p. 110 și soteriologia în II, p. 118. Și, în spirit apologetic, autorul subliniază că „teologia ortodoxă consideră, în virtutea chipului lui Dumnezeu din om, care *ține împreună* trupul cu sufletul și *le implică reciproc*, unul pe altul, că atât credinţa, cât și faptele bune contribuie *la desăvârșirea* credinciosului prin puterea pe care acesta o primeşte de la Hristos”[352].

Din II, p. 128, Părintele Profesor Valer Bel se ocupă cu „cinstirea Sfinților”. Și accentuează cu putere faptul că „*a nega* putința *accesului tuturor la sfințenie* înseamnă a nega că Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se om, *Și-a păstrat dumnezeirea activă în umanitatea asumată* și că Se uneşte cu noi *în această calitate*, de *Dumnezeu întrupat*”[353].

Despre *preacinstirea* Maicii Domnului începând de la II, p. 143. Rolul de *mijlocitoare* al Maicii pe lângă Fiul ei[354].

Anghelologia începe în II, p. 154. Și în II, p. 155 îl citează pe Sfântul Ioan Damaschin, care a afirmat că Îngerul nu este nemuritor *prin fire* ci *prin har*.

Despre „cinstirea Sfinților” începând cu II, p. 161, despre cinstirea Sfintei Cruci de la p. 169,

---

[349] Ibidem.
[350] Idem, p. 105-106.
[351] Idem, p. 106.
[352] Idem, p. 126.
[353] Idem, p. 130.
[354] Idem, p. 148.

de la p. 184 despre cinstirea Sfintelor Icoane, de la p. 191 despre cinstirea Sfintelor Moaşte.

De la p. 197 discută eshatologia...și, în concluzie, nu are în cursul său un capitol pnevmatologic de sine stătător, nicio abordare triadologică a eclesiologiei și nicio discuție asupra Sfintelor Taine.

La judecata lui Dumnezeu, „Îngerii şi demonii sunt unii *apărători* și ceilalţi *acuzatori* ai noștri înaintea Dreptului Judecător”[355].

Inventarea *purgatoriului* în romano-catolicism „este rezultatul unei teologii care *duce lipsă* de pnevmatologie”[356]. Iar „concepţia eshatologică a lui Cullmann sau Moltmann *nu poate să depășească* dualismul ireductibil dintre lumea naturală și cea supranaturală”[357].

„*Milenarismul* este rezultatul unei concepţii *autonome*, care *separă* lumea de Dumnezeu și o închide în ea însăşi, fără să țină seama de faptul că împărăția veșnică a oamenilor și a creaţiei cu Dumnezeu implică *o intervenție radicală* a lui Dumnezeu în istorie, pentru *a ridica lumea* la existența ei supraistorică, îndumnezeită după [prin] har”[358].

În II, p. 222, autorul afirmă: „*sfârșitul* lumii se va produce *pe neașteptate*”. Iar prin „sfârșit” autorul înțelege *a doua venire* a lui Hristos, a Cărui slavă *va transfigura* întreaga creație.

---

[355] Idem, p. 203.
[356] Idem, p. 209.
[357] Idem, p. 214-215.
[358] Idem, p. 217-218.

Predica despre căsătorie a lui Luther

Din ediția românească recentă a scrierilor sale, aflăm că Martin Luther a rostit o predică despre căsătorie pe 16 ianuarie 1519[359]. „Ea a fost tipărită fără știrea lui Luther, după notițe”[360] și cu care autorul n-a fost de acord[361].

Motiv pentru care, în mai 1519, Martin publică lucrarea pe care o dezbatem aici: *O predică despre căsătorie, modificată și corectată de Dr. Martin Luther, [călugăr] augustin la Wittenberg*[362].

Și autorul începe cu *facerea* Sfintei Eva de către Dumnezeu și cu *instituirea* căsătoriei[363]. Iar cei care *vor* să se căsătorească, subliniază Luther, trebuie „să intre în căsătorie *cu toată seriozitatea*”[364]. Pentru că, în opinia autorului, *nevasta* e *un dar* de la Dumnezeu[365].

Referindu-se la *rolul* soției în viața soțului ei, Martin spune că femeia este „*un ajutor* bărbatului la toate și, mai ales, pentru *a aduce copii* pe lume”[366].

Dar soția de care *are nevoie* soțul ei, trebuie să aibă „o dragoste *conjugală,* care este o iubire de mireasă și care *arde ca focul*, necăutând altceva decât pe soțul *hărăzit*”[367].

Și pentru că *iubirea conjugală* e *lucrul fundamental* în căsătorie pentru Luther, de aceea, conchide el, „dacă Adam *n-ar fi căzut* în păcat, cel *mai frumos lucru* [în lume] ar fi fost *dragostea* dintre mireasă și mire”[368].

---

[359] Martin Luther, *Scrieri*, vol. II, trad. și note de Petru Forna, prefață și introduceri de Daniel Zikeli, Ed. Logos, Cluj-Napoca, 2006, p. 23, n. 3.
[360] Ibidem.
[361] Ibidem.
[362] Idem, p. 23.
[363] Idem, p. 23-24.
[364] Idem, p. 24.
[365] Ibidem.
[366] Ibidem.
[367] Idem, p. 25.
[368] Ibidem.

Plăcerea, subliniază el, „strică” dragostea conjugală[369]. Și pentru că, acum, „căsătoria nu mai este...*curată* și *liberă* de orice păcat, iar *imboldul trupului* a devenit atît de mare și bîntuie în asemenea hal”[370], de aceea căsătoria a ajuns „*un spital* pentru cei bolnavi, pentru a nu cădea [și mai adînc] în păcat”[371].

Însă Luther afirmă, deopotrivă, că Domnul și Sfinții Săi Apostoli „n-au poruncit” curăția[372], deși, în același pasaj puțin neclar, fecioria e considerată „o curățenie [curăție] mai bună”[373] decât căsătoria.

Și de aici încolo, Luther începe *bătaia de joc* la adresa Căsătoriei ca *Sfântă Taină*.

Ce spune el? Că „doctorii [în teologie] *au născocit* trei foloase ale căsătoriei, prin care păcatului, care este legat de ea, i se pune împotrivire și nu mai este condamnat”[374].

Primul lucru pe care *îl neagă* e acela că există *Taina Sfintei Căsătorii*. Pentru că, în perspectiva lui Luther, „pofta cea rea a trupului”, din cadrul căsătoriei, nu mai este astfel *condamnată*, deși, în afara ei, pofta e „un [pericol de] moarte”[375].

Al doilea lucru „născocit” de teologi e acela că ea, căsătoria, este „un legământ de credință”[376], pe când al treilea, că „țelul și sarcina nobilă a căsătoriei” e aceea că „ea aduce roade”[377].

Însă Luther observă că roade/ copii fac și păgânii[378], dar că, în ceea ce-i privește pe creștini, ei trebuie să nască „roade [copii], [care] să fie crescute în slujba, spre lauda și cinstirea Domnului”[379].

După ce Luther e *sarcastic* cu creștinii, „care *se reped* în căsătorie, devenind *tați* și *mame*, mai

---

369 Ibidem.
370 Ibidem.
371 Ibidem.
372 Ibidem.
373 Ibidem.
374 Idem, p. 26.
375 Ibidem.
376 Ibidem.
377 Idem, p. 27.
378 Idem, p. 28.
379 Ibidem.

înainte de *a ști* cum să se roage sau *ce înseamnă* poruncile lui Dumnezeu”[380], e sarcastic apoi cu romano-catolicii, care se rugau pentru *a naște prunci*: „nu se petrece nimic în urma pelerinajelor la Roma, la Ierusalim sau la Sf. Iacov [în Spania]. Și nu înseamnă nimic să zidești biserici, să dai slujbe și cum se mai numesc toate aceste fapte[381]”[382].

Pentru ca să fie *împotriva* „doctorilor în teologie romano-catolici”, el fiind *unul dintre ei,* Luther afirmă că nașterea de prunci nu este „drumul cel mai drept către cer” ci, dimpotrivă, cel mai lesne drum spre iad[383]. Motivația lui fiind aceasta: dacă naștem copii și *nu îi creștem bine,* atunci „nu este pagubă *mai mare* pentru creștinătate decît aceea de *a nu te ocupa de copii*”[384].

În finalul predicii însă, deși a negat Căsătoria ca *Taină*, Luther spune: „O, cu adevărat, căsătoria este *un lucru mare* și *sfînt*, dacă ea este *dusă* așa cum trebuie! O, și cu adevărat, căsătoria este *un lucru spurcat, îngrozitor* și *primejdios*, atunci cînd ea nu este dusă așa cum trebuie!”[385].

De unde observăm că Luther confunda *viața morală* a cuplului căsătorit cu *sfințenia* sau *nesfințenia* căsătoriei.

Însă *Sfânta Taină a Căsătoriei* nu înseamnă *viața morală* a cuplului ci harul care *îi unește* pe cei doi, în fața lui Dumnezeu, în *unitate sfântă,* pentru ca ei să poată *crește în sfințenie* în viața de familie. De aceea, păcatele cuplului „nu fac parte” din Taina Căsătoriei ci ele sunt *căderi din sfințenia* pe care o cere Dumnezeu de la cuplul căsătorit întru harul Său.

---

380 Ibidem.
381 Ca și când Luther *nu știa* cum *se numesc* ele în romano-catolicism...el fiind *călugăr romano-catolic*...
382 Martin Luther, *Scrieri*, vol. II, ed. cit., p. 28.
383 Ibidem.
384 Ibidem.
385 Idem, p. 29.

Grafia ortodoxă

Un creștin ortodox implicat în viața Bisericii, nu mai vorbesc de un teolog, a conștientizat din primii săi ani de mers la Biserică faptul că textele liturgice, Dumnezeiasca Scriptură, traducerile ortodoxe, conțin anumite cuvinte, anumiți termeni *definitorii*.

Spre exemplu, a auzit mereu *Amin*, *Doamne miluiește!*, *Aliluia* etc., rostite sau cântate într-un anume fel…fără de care cultul ortodox și-ar pierde *amprenta definitorie*.

Dar, în același timp, a înțeles, în adâncul lui, chiar și fără să își explice acest lucru, că tot ceea ce se citește în Biserică are *un sens profund*, pentru care e nevoie de multă cunoaștere și de multă experiență duhovnicească pentru a le înțelege întrucâtva.

Cu alte cuvinte: că textele Bisericii nu sunt *ușoare*. Că ele nu se pot înțelege de către oricine. Dar, în același timp, că textele Bisericii vorbesc despre un Dumnezeu, Care depășește toate prin ființa Lui, fără ca prin aceasta să fie departe de noi, pentru că prin slava Lui e în noi și în Biserica Lui și în întreaga Sa creație.

De aceea, *cum se scriu* cuvintele în Ortodoxie și *formulările ortodoxe* ale credinței sunt foarte importante pentru noi, pentru că cuvintele trebuie să fie transparente, să fie cuvioase, să fie pline de simțirea lui Dumnezeu, pentru ca *să ne ducă* la întâlnirea cu Dumnezeu.

Motiv pentru care, traducătorii Bisericii trebuie să aibă *un profund simț al limbii* dar și *o profundă evlavie* și *experiență ortodoxă*, pentru ca să simtă *ce cuvânt se potrivește* într-un anume context.

Pentru că cuvântul este *o poartă* spre experiență și nu *experiența în sine*. Experiența duhovnicească e în omul care are o legătură fundamentală cu Dumnezeu iar cuvintele sunt cele care *poartă experiența* într-un anume fel, fără ca să o conțină deplin.

În *Mineiul pe ianuarie*, ed. BOR 1873, avem *osârdie*[386] pentru *străduință* sau *râvnă*. Un cuvânt popular, care exprimă *încordarea noastră* în fapta bună, munca noastră asiduă pentru a face binele.

Iar *osârdie* are de-a face cu „*sudorile* bunei credințe”[387], adică cu *transpirația ascetică*. Pentru că osârdia pentru bine duce la multă epuizare și transpirație ascetică.

Demonii sunt *vrăjmașii*[388]. Pentru că ei ni se *împotrivesc* în mod real. Pentru că ei stau *împotriva* curățirii noastre de patimi.

A-l schimba pe *vrăjmaș* cu *oponent*, înseamnă *a edulcora* mesajul imnografic. Pentru că cultul ortodox apelează la cuvintele *de fond*, la cuvintele *esențiale* ale limbii române, la acele cuvinte care sunt *înțelese* de către toți, pentru că exprimă realități primare.

De aceea, traducerile teologice trebuie *să îl introducă* pe om *în experiența* Bisericii și nu să îl conducă spre o perspectivă pur lingvistică a textelor. Pentru că traducerea unei cărți de cult are drept scop *slujirea* lui Dumnezeu, *rugăciunea* în fața Lui și nu exprimarea pur oratorică.

În aceeași sursă citată, se folosește *sărăcie*[389] și nu austeritate, *zămislire*[390] și nu concepție, *prunc*[391] și nu copil, *a propovădui*[392] și nu a predica.

Atotțiitorul[393] e cuvânt compus și are această grafie.

Avem *Hristos*[394] și nu Cristos, *Iisus*[395] și nu Isus[396]…iar litera grecească se citește *v* și nu *b*, de unde *Tavor*[397] în loc de *Tabor* și *Tavita*[398] în loc de *Tabita*.

---

[386] *Mineiul lunei lui ianuarie*, ed. BOR 1873, p. 16.
[387] Idem, p. 17.
[388] Idem, p. 18.
[389] Idem, p. 19.
[390] Idem, p. 20.
[391] Idem, p. 175.
[392] Idem, p. 201.
[393] Idem, p. 203.
[394] Ibidem.
[395] Idem, p. 264.
[396] Idem, p. 265.
[397] Idem, p. 266.
[398] Idem, p. 267.

A se milostivi[399], *răstignire*[400] și nu supliciu sau crucificare, *minune*[401] și nu miracol, Maica Domnului a hrănit „din *țițe*…pre Cela ce hrănește lumea”[402] (în edițiile recente *țâțele* devenind *sâni*[403]), sihastru[404], *Moisi*[405] (apropiindu-se de LXX, unde găsim grafia *Moisis* [Μωυσῆς]) și nu Moise, *Daniil*[406] ca în LXX [Δανιηλ] și nu Daniel, *cale*[407] și nu drum, *luminare*[408] și nu iluminare, *drac*[409] și nu demon, *Mucenic*[410] și nu martir, a mântui[411], blestem[412], făptură[413], duhovnicește[414], *a împodobi*[415] folosit cu sensul de *a te înfrumuseța interior* prin mucenicie, *duh*[416] și nu spirit.

Exemple din care observăm că traducătorii au făcut, în mod deliberat, *o anume alegere* a cuvintelor pentru *a le echivala* pe cele grecești.

În PSB 15[417], traducându-l pe Sfântul Atanasie cel Mare, Părintele Dumitru Stăniloae folosește *mădulare*[418] și nu membre ale trupului, *a plăsmui*[419] în loc de *a zidi* sau *a construi*, a se armoniza[420], a cârmui[421], rânduială[422], „rațiune seminală”[423].

---

399 Ibidem.
400 Ibidem.
401 Idem, p. 269.
402 Idem, p. 280.
403 *Sfânta Scriptură*, ed. BOR 1988, p. 1182: „Fericit este pîntecele care Te-a purtat și fericiți sînt *sînii* pe care i-ai supt! [Lc. 11, 27]”.
404 *Mineiul lunei lui ianuarie*, ed. BOR 1873, p. 280.
405 Ibidem.
406 Ibidem.
407 Idem, p. 281.
408 Idem, p. 282.
409 Idem, p. 284.
410 Idem, p. 368.
411 Idem, p. 428.
412 Idem, p. 429.
413 Idem, p. 430.
414 Idem, p. 432.
415 Idem, p. 460.
416 Idem, p. 508.
417 Sfântul Atansie cel Mare, *Scrieri. Partea I. Cuvânt împotriva elinilor. Cuvânt despre Întruparea Cuvântului. Trei Cuvinte împotriva arienilor*, în col. PSB, vol. 15, traducere din grecește, introd. și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 1987, 415 p.
418 Idem, p. 35.
419 Idem, p. 37.
420 Idem, p. 65.
421 Idem, p. 70.
422 Idem, p. 73.
423 Idem, p. 76.

Tot aici folosește pe *a Se sălășlui*[424] și nu pe *a coabita* cu oamenii.

Cuvântul[425] lui Dumnezeu nu sunt *cuvintele* Lui, așa cum vedem în traducerile neoprotestante recente, ci *Fiul* Său. Pentru că majuscula e pentru *persoane* și nu pentru obiecte.

A pătimi[426], stricăciune[427], „înșelăciunea dracilor"[428], nemurire, mântuire[429], prooroc, vedenie[430], luminează[431], creatură[432]…

Pentru că Părintele Dumitru nu a dorit *să iasă* din limbajul liturgic și scriptural al Bisericii. Totodată, în traducerile sale, el a vrut să fie *pe înțelesul* cititorilor.

De aceea nu are traduceri *afectate* sau *elitiste* ci unele care caută *folosul* teologic și duhovnicesc profund al cititorilor săi, textul traducerii mergând *în tandem* cu explicațiile de la subsol.

La Părintele Arhidiacon Ioan I. Ică jr. însă, se observă dorința *de distanțare* de limbajul teologic românesc de până acum. Și o acută *lipsă de atenție* la corelativele folosite, cel mai adesea dorind *să neologizeze* textele, în ideea de a le aduce *un plus de claritate*. Numai că efectul e cel contrar.

Traducând din Sfântul Iustin Martirul, Părintele Ică jr. vorbește despre cum „Pâinea și Vinul și apa [sunt] *euharistizate*"[433]. Iar duminica se citeau „*memoriile* apostolilor"[434].

Folosește pe *cuminecare*[435] în loc de *împărtășire* (*cuminecare* nefiind neologism dar nu e folosit, în mod precumpănitor, în textele liturgice), pe *economie*[436] în loc de *iconomie* și

---

[424] Idem, p. 78.
[425] Idem, p. 79.
[426] Idem, p. 85.
[427] Idem, p. 94.
[428] Idem, p. 96.
[429] Idem, p. 129.
[430] Idem, p. 134.
[431] Idem, p. 174.
[432] Idem, p. 354.
[433] Diac. Ioan I. Ică jr., *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului – integrala comentariilor liturgice bizantine. Studii și texte*, Ed. Deisis, Sibiu, 2011, p. 69.
[434] Idem, p. 70.
[435] Idem, p. 92.
[436] Idem, p. 102.

scrie, uneori, economie[437] și cu majusculă, de parcă ar fi o persoană.

La fel, majusculează substantivul *persoană*, atunci când se referă la persoanele dumnezeiești[438] și la fel pe *fire*[439], când se referă la *firea* Treimii.

Traducând câteva texte din Sfântul Dionisie Areopagitul, Părintele Ică jr. ajunge la următoarele corelative *nepotrivite*: „celebrează o sacră rugăciune"[440], „undele lor supracosmice"[441], „după ce tot dispozitivul sacerdoților s-a adunat ierarhic și s-a cuminecat"[442] etc.

De aceea, citind traducerile *mai recente* ale autorului, am senzația profundă că prin ele…*nu ajung* la Sfinții traduși de autor, pentru că modul în care ni-i transmite e *deformat* la nivel de limbaj.

Traducându-l pe Sfântul Gherman al Constantinopolului, Părintele Ioan I. Ică jr. folosește expresia: „mormântul e *securizat*"[443], în loc de *astupat*.

„Puterile *inteligente* cerești"[444] în loc de *raționale*. Transliterează prin *diker* și *triker*[445] în loc de *dicher* și *tricher*.

Și n-am înțeles niciodată, de ce un teolog ca Părintele Ică jr., *foarte bun cunoscător* de limbă greacă, nu ne oferă textele *în grafie greacă* ci le transliterează într-un mod impropriu pronunției noastre teologice.

La polul opus Părintelui Ică jr., care *neologizează* textele patristice, Adrian Tănăsescu-Vlas *arhaizează* textele traduse în mod programatic. În comentariul la *Cântarea Cântărilor* al Sfântului Teodoret al Cirului[446],

---

[437] Idem, p. 105.
[438] Idem, p. 112.
[439] Ibidem.
[440] Idem, p. 165.
[441] Idem, p. 171.
[442] Idem, p. 174.
[443] Idem, p. 269.
[444] Idem, p. 294.
[445] Idem, p. 428.
[446] A Fericitului Theodorit, Episcopul Cirului, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, trad. din lb. gr. veche și note de Adrian Tănăsescu-Vlas, Ed. Sofia și Cartea Ortodoxă, București, 2006, 164 p.

Adrian folosește *izvoade*[447] în loc de manuscrise, țâțe[448], „gherdanul de la grumaz”[449], norod[450], *blagocestive*[451] în loc de *bine-cinstitoare, a blagoslovi*[452] în loc de *a binecuvânta, carele*[453] în loc de *care* (în anumite contexte).

Iar în traducerile sale observ aceeași *reticență*, ca și la Părintele Ică jr., în *a aprofunda* textele în notele de subsol. Fapt pentru care nu simt *contactul* traducătorului cu textul și nici *căutările* sale intime.

Însă, traducătorul român, care urmează *metodei de traducere* a Părintelui Dumitru Stăniloae, care era interesat de *aprofundarea* textului în notele de subsol dar și de *o bună redare* a lui, pe înțelesul tuturor, este Părintele Marcel Hancheș.

Părintele Marcel nu e interesat nici de neologizarea și nici de arhaizarea textului ci de *o înțelegere acurată* a lui. Tocmai de aceea *se implică activ* în traducerea textului, comentându-l în timp ce îl traduce.

În vol. 1 din *Operele* Sfântului Marcu Evghenicul[454], notele de subsol se referă la *opțiunile* de traducere dar sunt și *aprofundări* teologice.

Părintele Hancheș utilizează pe pogorământ[455], acrivie[456], limpezime[457], întâistătător[458], neagonisitor[459], rânduială[460],

---

Carte pe care am primit-o de la traducător, pe data de 9 aprilie 2006…pe foaia de titlu scriind: „Ieri, 9 aprilie 2006, a fost prima zi în care *l-am mărturisit* și *împărtășit* pe frăția sa”.

447 Idem, p. 7.

448 Idem, p. 15.

449 Idem, p. 16.

450 Idem, p. 36.

451 Idem, p. 43.

452 Idem, p. 63.

453 Idem, p. 136.

454 Sfântul Marcu Evghenicul, *Opere*, vol. I, introd., note și trad. de Marcel Hancheș, Ed. Pateres, București, 2009, 664 p.

455 Idem, p. 231.

456 Idem, p. 237.

457 Idem, p. 321.

458 Idem, p. 329.

459 Idem, p. 369.

460 Idem, p. 387.

învârtoșare[461], curățitor[462], înșelare, stricăciune[463], tâlcuire[464], împătimire[465].

Însă *buna cumpănire* între neologizarea și arhaizarea textelor e dată de conștiința de *a ajuta în mod efectiv* pe cititorii tăi.

Din acest motiv, Părintele Dumitru Stăniloae este *un clasic* și *un reper fundamental* al traducerilor patristice în limba română. Pentru că el s-a gândit, deopotrivă, la faptul de a traduce texte *semnificative* din Tradiția Bisericii, pentru a umple goluri importante la nivel teologic, dar, pe de altă parte, a vrut ca traducerile sale să fie *într-un limbaj accesibil*.

Notele sale de subsol te fac să simți *starea sa de lucru*, fapt pentru care ești *încredințat* că traducerea e *acurată*, că traducerea *nu falsifică* textul ci *ți-l dăruie* într-o perspectivă intimă, prietenească.

Părintele Stăniloae traduce însă *teologic*, în mod asumat, *înțelegând* ceea ce traduce.

De aceea, traducerile au nevoie întâi de toate de *experiență* teologică și duhovnicească și de *onestitatea* predicării.

Pentru că textul tradus e o predică *și a ta*, e modul tău de *a-l pune în evidență* pe Sfântul sau pe teologul pe care îl traduci. Iar dacă iubirea și evlavia față de Sfântul pe care îl traduci sunt *profunde*, atunci relația ta cu el *se va vedea* pe fiecare pagină pe care o traduci din opera sa.

În 2013, Oana Coman și-a publicat traducerile sale din Sfântul Fotie cel Mare[466].

În mod evident, traducătoarea e un om care *cunoaște* limba greacă, însă care *nu are simțul* limbii teologice și nici o experiență teologică și

---

461 Idem, p. 407.
462 Idem, p. 453.
463 Idem, p. 585.
464 Idem, p. 615.
465 Idem, p. 639.
466 [Sfântul] Fotie al Constantinopolului, *Mistagogia Duhului Sfânt. Exegeze la Evanghelii*, ediție bilingvă, trad. de Oana Coman, studiu introd. și tabel cronologic de Ionuț-Alexandru Tudorie, note explicative de Oana Coman, Ionuț-Alexandru Tudorie și Adrian Muraru, ediție îngrijită de Adrian Muraru, Ed. Polirom, Iași, 2013, 637 p.

duhovnicească pentru a traduce texte teologice *grele*.

Preferința sa pentru corelative neologice *strică* mireasma profundelor și evlavioaselor texte fotiniene și modul în care traduce *îi dă de gol* lipsa de experiență teologică. Pentru că textelor patristice, pentru ca să le traduci, trebuie să le simți *albia* de desfășurare și *să te păstrezi* în ritmul lor. Nu poți *să înlocui* ritmul Sfântului cu ritmul tău și nici nu îl poți *actualiza* până la desființare.

Oana Coman însă a schimbat și *ritmul* și *firescul* textelor Sfântului Fotie.

Enumăr câteva porțiuni de text care nu au de-a face *cu stilul* Sfântului Fotie: *Treime atotsuverană* în loc de *Treime atotțiitoare*[467], „mai presus de natură"[468] în loc de *mai presus de ființă*, „Tatăl *produce* pe Duhul" în loc de „Tatăl *scoate* pe Duhul"[469], „învățătura *sacră*"[470] în loc de *sfântă*, *autoritate* („datu-Mi-s-a toată *autoritatea* în cer")[471] în loc de *putere*, *consacrată*[472] în loc de *adusă*, *compasiune*[473] în loc de *împreună-pătimire* a Sfinților pentru noi.

Dar pentru a traduce *în mod evlavios* avem nevoie de o foarte bună cunoaștere *a istoriei* limbajului scriptural și liturgic în limba română. Lucru care se dobândește în *ani de zile de cântat la strană* și de *citit* și *studiat* texte liturgice și scripturale vechi sau noi.

Însă, în același timp, trebuie să învingem și ispita *neologizării excesive*, a actualizării brutale, atâta timp cât avem în față *un text istoric* și nu *o scriere contemporană*.

Din acest motiv, trebuie să apelăm adesea la notele de subsol, să explicăm *din destul* textele dar să nu le scoatem *din firescul* limbajului lor. Pentru că neologizarea forțată nu ne ajută *să le înțelegem* ci prin ea *le ideologizăm* mesajul.

---

[467] Idem, p. 119.
[468] Ibidem.
[469] Idem, p. 129.
[470] Ibidem.
[471] Idem, p. 343.
[472] Idem, p. 363.
[473] Idem, p. 385.

Triadologia în *Dogmatica* lui Karl Barth

Barth se ocupă de triadologie în 1. 1[474], în 5 secțiuni:

1. Dumnezeu în revelația Sa,
2. Triunitatea lui Dumnezeu,
3. Dumnezeu Tatăl,
4. Dumnezeu Fiul,
5. Dumnezeu Duhul Sfânt.

Iar în prima secțiune se ocupă, mai întâi de toate, de *locul* pe care îl ocupă învățătura despre Treime în Dogmatică[475].

Autorul accentuează în primul rând faptul că Dumnezeu „Se revelează pe Sine prin Sine”[476]. De aceea, „Dumnezeu, Revelatorul, este *identic cu actul Său* în revelație și, de asemenea, este identic *cu urmările* acestuia”[477].

Iar El, Cel care S-a revelat, ne-a spus că „noi trebuie să reflectăm la *triunitatea* lui Dumnezeu”[478].

În al doilea rând, ocupându-se de *rădăcina* doctrinei Trinității[479], Barth afirmă că ea se află în Sfânta Scriptură[480], pentru că „*revelația* lui Dumnezeu este *vorbirea directă* a lui Dumnezeu, care nu poate fi *distinsă* de actul vorbirii și, de aceea, nu poate fi distinsă de Dumnezeu Însuși”[481].

Însă El S-a revelat pe Sine și ca *Domnul*[482]. Iar „*a acționa ca Domnul* înseamnă a acționa ca Dumnezeu în actele revelației Sale *pentru om*”[483]. Făcute în favoarea omului.

---

[474] Karl Barth, *Church Dogmatics*, Volume 1, *The Doctrine of the Word of God*, Part One, Edited by Rev. Prof. G. W. Bromiley, D. Litt., D. D. and Rev. Prof. T. F. Torrance, D. Litt., D. D., D. Theol., Pub. T. & T. Clark Ltd., Edinburgh, 1975, p. 295-489.
[475] Idem, p. 295.
[476] Idem, p. 296.
[477] Ibidem.
[478] Idem, p. 303.
[479] Idem, p. 304.
[480] Ibidem.
[481] Ibidem.
[482] Idem, p. 306.
[483] Ibidem.

Căci numai când Dumnezeu S-a revelat omului ca *Domn*, omul a cunoscut că „*Dumnezeu* este acest *Domn*”[484]. Iar „domnia”, accentuează Barth, „înseamnă *libertate*”[485].

Căci „Dumnezeirea, în Biblie, înseamnă *libertate*”[486]. Iar „libertatea, domnia și Dumnezeirea sunt *reale* și *adevărate* în Dumnezeu Însuși și numai în Dumnezeu Însuși, fiind inaccesibile și necunoscute, dacă Dumnezeu Însuși, acest *Eu*, nu ar fi vorbit și nu s-ar fi adresat unui *tu*”[487].

De aceea, autorul ajunge la concluzia că *rădăcina* învățăturii despre Treime constă în aceea că Dumnezeu Se revelează pe Sine ca fiind *Domnul*[488].

Însă „Dumnezeu unul, în mărturia biblică a revelației, este Tatăl, Fiul și Sfântul Duh în distincția persoanelor Sale”[489]. Iar „doctrina Treimii este o *lucrare* a Bisericii”[490], Barth confundând *conținutul* dogmei triadologice, care este scriptural, cu *formularea sinodală* a dogmei.

Autorul resubliniază acest lucru, spunând că *nu găsim* în Scriptură dogma Treimii exprimată *în mod expres*, dar prin asta nu putem spune că dogma Treimii *e străină* de Scriptură[491].

În Scriptură găsim „revelarea lui Dumnezeu, Care, prin natură, nu poate fi descoperit oamenilor”[492]. Dar „*Deus revelatus* este *Deus absconditus*”[493], pentru că „Dumnezeu este *liber* să Se reveleze pe Sine sau să nu Se reveleze pe Sine”[494]. De aceea, revelarea Lui, subliniază Barth, nu înseamnă nicidecum „o pierdere a tainei Sale”[495], o diminuare a ei.

---

[484] Ibidem.
[485] Ibidem.
[486] Idem, p. 307.
[487] Ibidem.
[488] Ibidem.
[489] Idem, p. 308.
[490] Ibidem.
[491] Idem, p. 314.
[492] Idem, p. 320.
[493] Idem, p. 321.
[494] Ibidem.
[495] Idem, p. 324.

Autorul ne atenționează și asupra faptului că revelația dumnezeiască s-a făcut „în mod istoric”[496].

Vorbind despre *unitatea* Treimii, Barth spune că „*triunitatea* lui Dumnezeu nu înseamnă *o dumnezeire întreită*”[497]. Iar „*identitatea de substanță* [ființă] [a lui Dumnezeu] implică *egalitatea de substanță* [ființă] a „persoanelor””[498] dumnezeiești.

Însă „treimea [persoanelor] este *întemeiată* în esența una a Dumnezeului revelat; fiindcă *în negarea* trinității în unitatea lui Dumnezeu, noi ne-am referi de-îndată la *un alt* Dumnezeu decât la Dumnezeul revelat în Sfânta Scriptură”[499].

Barth preferă să vorbească despre *mod de a fi* și nu despre *persoană* în cadrul triadologiei, pentru că vrea să se distanțeze, în mod vizibil, de triadologia tradițională.

Tocmai de aceea spune că învățătura despre Treime o înțelegem ca „*unitate* a lui Dumnezeu în întreitul mod de a fi al Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh sau [ca] *întreita alteritate* a lui Dumnezeu unul în cele trei moduri de-a fi ale Tatălui, Fiului și Sfântului Duh”[500].

Și după ce face această afirmație, autorul ne reamintește faptul că dogma Treimii „*nu stă* [cu sensul: nu se regăsește *în mod textual*, ca o definiție *de sine stătătoare* n.n.] în textele Vechiului și Noului Testament mărturisite de revelația lui Dumnezeu”[501].

Iar dacă nu se regăsește *textual* în Scriptură, pentru Karl Barth dogma Treimii „aparține Bisericii. Ea este o teologumenă. Este o dogmă”[502] și nu o realitate scripturală revelată.

El afirmă și faptul că, în Scriptură, „nu se spune în mod expres că Tatăl, Fiul și Sfântul Duh *au esență egală* și sunt astfel, în același sens [timp],

---

[496] Idem, p. 331.
[497] Idem, p. 350.
[498] Idem, p. 351.
[499] Idem, p. 360.
[500] Idem, p. 375.
[501] Ibidem.
[502] Ibidem.

Dumnezeu Însuși”[503], după cum „nu se spune în mod expres că *astfel* și *numai astfel*, ca Tată, Fiu, și Sfânt Duh, Dumnezeu este *Dumnezeu*”[504]. De aceea, el consideră cele două afirmații anterioare ca pe unele care „*depășesc* mărturia Bibliei”, pentru că sunt apanajul învățăturii Bisericii despre Treime[505].

Biserica însă, prin dogma Treimii, a respins subordinaționismul[506] și modalismul[507].

Începând discuția despre Dumnezeu Tatăl, autorul se referă la El ca la *Dumnezeu Creatorul*[508]. Pentru că Tatăl este „Domnul existenței noastre”[509], căci El este „Domn peste viața și moartea omului”[510].

De aceea, „Dumnezeu, *Tatăl nostru*, înseamnă Dumnezeu, *Creatorul nostru*”[511]. Însă Dumnezeu Tatăl este „Tatăl lui Iisus Hristos, Fiul Său, care, de asemenea, este Dumnezeu Însuși”[512]. Și „Dumnezeu poate fi *Tatăl nostru* fiindcă El este Tată în Sine Însuși, fiindcă paternitatea este un mod veșnic de-a fi al esenței divine”[513].

După cum se poate vedea, pentru Barth esența/ ființa dumnezeiască *prevalează* asupra persoanelor dumnezeiești, fiind tributar în acest punct teologiei romano-catolice. Lucru pe care l-am observat în tot textul pe care îl analizăm acum.

Dar Fiul ne revelează un „Tată necunoscut, [pe] Tatăl Său, și în acest fel și numai în acest fel, El ne spune nouă *pentru prima dată* că este *Creatorul*, [și] ce este El și că El este, de fapt, *Tatăl nostru*”[514].

Barth admite faptul că Dumnezeu Tatăl este, conform dogmei Treimii, *Tatăl Cel veșnic*[515].

---

[503] Idem, p. 381.
[504] Ibidem.
[505] Ibidem.
[506] Ibidem.
[507] Idem, p. 382.
[508] Idem, p. 384.
[509] Idem, p. 388.
[510] Ibidem.
[511] Idem, p. 389.
[512] Idem, p. 390.
[513] Ibidem.
[514] Idem, p. 391.
[515] Idem, p. 392.

Însă, Tatăl Cel veșnic are *un Fiu veșnic*[516]. Iar „Fiul și Duhul au *aceeași esență* cu a Tatălui. În această unitate a esenței divine Fiul este din Tatăl și Duhul *din Tatăl și Fiul*, pe când Tatăl este din Sine Însuși”[517].

Și, după cum se observă, pe lângă *prevalența* ființei asupra persoanelor, preluată din romano-catolicism, Barth *a preluat* și pe Filioque, care *nu e scriptural*.

Raportându-se la Crez, autorul concluzionează faptul că „nu numai singur Tatăl este *Creatorul*, ci, de asemenea, și Fiul și Duhul [dimpreună] cu El. Și Tatăl nu este numai *Dumnezeu Creatorul*, ci [împreună] cu Fiul și Duhul El este, de asemenea, *Dumnezeu Reconciliatorul* și *Dumnezeu Răscumpărătorul*”[518].

Discutând realitatea *perihorezei* în Prea Sfânta Treime, Barth spune că ea exprimă „*intercomuniunea* Tatălui, a Fiului și a Duhului în esența și lucrarea Lor”[519].

Secțiunea dedicată Fiului poartă numele de *Dumnezeu Reconciliatorul*[520]. Și prima afirmație a sa este aceea că „Iisus *Nazarineanul* este *Domnul*”[521]. Pentru că Noul Testament vorbește despre „*unitatea* Fiului cu Tatăl, adică [despre] *dumnezeirea* lui Hristos”[522].

Iar dacă *dumnezeirea* Fiului, a Reconciliatorului, este *subestimată*, accentuează autorul, atunci e subestimată „*unicitatea* iubirii lui Dumnezeu pentru lumea omului căzut, puterea reconcilierii”[523].

Barth accentuează că „Iisus este *Domnul*, ca Fiul lui Dumnezeu, cel ce a venit la noi sau ca

[516] Idem, p. 393.
[517] Ibidem.
[518] Idem, p. 394-395.
[519] Idem, p. 396.
[520] Idem, p. 399.
[521] Ibidem.
[522] Idem, p. 402.
[523] Idem, p. 410.

Cuvântul lui Dumnezeu, care ne-a vorbit nouă”[524]. Căci Fiul este *revelatorul* Tatălui[525].

Mergând pe aceeași schemă ca și în secțiunea anterioară, autorul subliniază faptul că Fiul este *veșnic*[526]. Pentru că „Cel care *ne-a reconciliat/ împăcat* pe noi cu Tatăl este *Fiul lui Dumnezeu*”[527]. Și „*filiația Sa* este *baza* pe care El poate fi Revelator, Mediator, Reconciliator”[528] al nostru cu Tatăl.

Barth vorbește despre *preexistența* Fiului[529] dar găsește că sunt „inadecvate” următoarele afirmații ale *Crezului*: „Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat”, „Lumină din Lumină”[530] și „născut, nu făcut”[531].

Ultima secțiune, cea despre Sfântul Duh, e tratată sub titlul *Dumnezeu Răscumpărătorul*[532].

„Sfântul Duh *nu este identic* cu Iisus Hristos, cu Fiul sau Cuvântul lui Dumnezeu”[533], ci El *a venit peste noi* după înălțarea Domnului[534]. Iar „Duhul Sfânt este *autorizarea* de a vorbi despre Hristos. El este *echipamentul* profetului și al apostolului. El este *somarea* Bisericii de a sluji Cuvântului”[535].

De aceea, cine este „copilul lui Dumnezeu, acela a primit pe Sfântul Duh”[536]. Deși în alt loc Barth spune: „chiar și în primirea Sfântului Duh omul rămâne om, păcătosul păcătos”[537], nevorbind despre *o îndreptare* sau *o înduhovnicire ontologică* a omului.

Și autorul ajunge *să nege* persoana Sfântului Duh, negația lui fiind *o consecință nefastă* a promovării lui Filioque: „Astfel, chiar dacă Tatăl și

---

524 Idem, p. 411.
525 Idem, p. 412.
526 Idem, p. 414.
527 Ibidem.
528 Ibidem.
529 Idem, p. 426.
530 Idem, p. 429.
531 Idem, p. 430.
532 Idem, p. 448.
533 Idem, p. 451.
534 Idem, p. 452.
535 Idem, p. 455.
536 Idem, p. 457.
537 Idem, p. 462.

Fiul pot fi numite „persoane" (în sensul modern al termenului), Sfântul Duh nu poate fi privit ca o a treia „persoană". [Căci] într-un mod cât se poate de clar Sfântul Duh este *ceea ce Tatăl și Fiul sunt*. El *nu este* un al treilea Subiect spiritual, un al treilea Eu, un al treilea Domn alăturat celorlalți doi. El este *un al treilea mod de a fi* al unicului Subiect divin sau Domn"[538].

Barth a fost *filioquist*[539] chiar dacă a avut *acces* la textul original al Crezului, cel fără Filioque[540]. Pentru că exclusivismul său a fost *o alegere teologică* și nu o consecință a neștiinței.

De aceea, lui Karl Barth i se pare „suspect" faptul că ortodocșii îl resping pe Filioque[541], pentru că el consideră că prin Filioque se face „*recunoașterea comuniunii* dintre Tatăl și Fiul"[542]. Pentru că „Sfântul Duh este *iubirea,* care este *esența relației* dintre celelalte două moduri de a fi ale lui Dumnezeu"[543].

Numai că Filioque presupune *depersonalizarea* Tatălui și a Fiului, unirea Lor *până la disoluție* pentru a-L purcede pe Duhul iar Duhul Sfânt nu e văzut ca *persoană* ci ca *relație* a Tatălui cu Fiul.

Mai pe scurt, *Treimea* lui Barth e *doime modalistă* și tot demersul său triadologic e lamentabil. *Minimalizarea* Scripturii în cazul lui Filioque și *ironizarea* Crezului Bisericii nu au de-a face cu cercetarea teologică ci cu ideologizarea ei.

---

538 Idem, p. 469.
539 Idem, p. 473.
540 Idem, p. 477.
541 Idem, p. 480.
542 Ibidem.
543 Ibidem.

Biserica în teologia Părintelui Dumitru Stăniloae

Pentru Părintele Dumitru, „Hristos nu este *dincolo* de Biserică, ci El este *viața*, substanța, temeiul, *miezul* Bisericii, așa cum *sufletul* e viața trupului"[544]. De aceea, „*cerul* unde S-a înălțat Iisus", adică Prea Sfânta Treime, este „*centrul intim* al Bisericii"[545].

Privită din această perspectivă Biserica, în care Dumnezeul treimic e *în centrul* ei și nu *deasupra* ei, ne face să înțelegem cât *de organică* e relația lui Dumnezeu, prin slava Sa, cu oamenii, cu Îngerii și cu întreaga creație.

În același tratat teologic, el afirmă faptul că „Biserica este *scopul* istoriei"[546], pentru că Biserica urmărește *să-i treacă* pe oameni „în veșnicia comuniunii fericite"[547] cu Dumnezeu. De unde concluzionăm că Biserica este și *ușa* Împărăției lui Dumnezeu, dacă ea *îi trece* pe oameni în comuniunea veșnică cu Dumnezeul treimic.

În vol. al 2-lea din *Dogmatică*, el integrează eclesiologia în „opera de mântuire a lui Hristos [aflată] în desfășurare"[548]. Pentru că Biserica este „*finalizarea* acțiunii mântuitoare începută prin Întrupare"[549] iar fiecare credincios este *parte* a trupului Său mistic, fiindcă „Hristos ne mântuiește întrucât *Se sălășluiește în noi prin Duhul Sfânt*"[550].

De aceea, autorul nostru vorbește despre Biserică ca despre *extinderea* lucrării mântuitoare a lui Hristos în oameni[551] iar *mântuirea* este pentru el *extinderea vieții dumnezeiești* a lui Hristos în

---

544 Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, ed. a II-a, Ed. Omniscop, Craiova, 1993, p. 381-382.
545 Idem, p. 382.
546 Idem, p. 407.
547 Ibidem.
548 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, ed. a 2-a, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1997, p. 127.
549 Idem, p. 129.
550 Ibidem.
551 Ibidem.

noi[552]. Adică *integrarea* în Biserică și *mântuirea* au realitate *ontologică* și nu sunt exprimări simbolice sau metaforice.

Părintele Stăniloae afirmă în mod tranșant, că cei care socotesc Biserica ba operă a Duhului Sfânt, ba a lui Hristos *minimalizează* „unitatea Persoanelor treimice"[553], căci „prin Duhul Sfânt *pătrunde în inimi* Însuși Hristos…întrucât trupul Lui s-a pnevmatizat în mod culminant prin Duhul, Care a penetrat și a copleșit cu totul trupul lui Hristos"[554].

Iar autorul nostru pledează pentru *o hristologie pnevmatologică* și pentru *o pnevmatologie hristologică*, pentru că afirmă *legătura interioară* dintre Fiul și Duhul Sfânt sau *comuniunea persoanelor* Prea Sfintei Treimi.

Biserica este destinată *să cuprindă* în iubirea lui Dumnezeu pe toată lumea, pentru ca să fie „*unificată* în această iubire"[555]. Dar în această unitate eclesială, plină de slava lui Dumnezeu, nu se *anulează* personalitatea cuiva ci „*se menține* identitatea fiecărei persoane"[556]. Căci Biserica este „*unirea* noastră cu Dumnezeu și între noi"[557].

În secțiunea *Constituția teandrică a Bisericii*, Părintele Dumitru afirmă că Biserica „e *împlinirea* planului etern al lui Dumnezeu [cu creația Sa]: *atotunitatea*"[558]. Iar „în Biserică toate sunt *unite*, dar *neconfundate* în această unitate"[559].

Raportându-se la paradigma paulină a Bisericii, autorul nostru subliniază că „Biserica se structurează ca *un întreg armonios*"[560], pentru că *Capul* Bisericii este și *Pantocratorul* Bisericii[561].

Iar ca Pantocrator al Bisericii, Hristos Domnul „*menține* Biserica în Sine ca pe un trup unitar, ca pe *o unitate*…[dar] stă într-un *dialog*

---

552 Idem, p. 130.
553 Ibidem.
554 Idem, p. 130-131.
555 Idem, p. 136.
556 Ibidem.
557 Ibidem.
558 Idem, p. 137.
559 Ibidem.
560 Idem, p. 139.
561 Idem, p. 143.

nemijlocit cu fiecare mădular al ei [în parte] și ținând prin aceasta pe fiecare *în legătură* cu celelalte”[562].

Părintele Dumitru folosește pentru Biserică corelativele de „partener simfonic”[563] și de „corp dialogic”[564] cu Hristos. Pentru ca să ne arate faptul că *relația* fiecărui credincios cu Hristos și cu semenii săi e una *voită* și nu impusă.

Biserica e *plină* de slava lui Dumnezeu[565], pentru că „slava Lui se răspândește asupra întregului trup”[566]. Însă mântuirea noastră în Biserică e un demers *liber* și *asumat*, în care facem „un drum asemănător” celui făcut de umanitatea lui Hristos „pentru a ajunge la starea deplinei îndumnezeiri”[567].

O altă afirmație eclesiologică stăniloesciană e aceea că „Biserica e *pelerină spre cer* pentru că Hristos e *calea spre cer* și Cel ce *călătorește* cu ea și în ea spre cer”[568]. Dar *a fi pelerin spre cer* se traduce în teologia autorului prin *a ne îndumnezei*.

Îndumnezeirea sau *pnevmatizarea* omului e același lucru pentru Părintele Dumitru și ea începe aici, în viața Bisericii de pe pământ[569], pentru că „*pnevmatizarea*...înseamnă...*eliberarea*...de patimile înrobitoare și de legea unei naturi, care duce la coruperea definitivă a trupului”[570].

Tot aici, el compară Biserica cu *rugul aprins*[571] și consideră „preoția slujitoare”[572] o realitate *constitutivă* a ei. Pentru că „odată cu *succesiunea harului* de la Apostoli avem și *succesiunea credinței* de la ei”[573].

Biserica este *infailibilă* pentru autor, pentru că Hristos este *infailibil*[574]. Fiindcă „El exercită

---

562 Ibidem.
563 Ibidem.
564 Ibidem.
565 Idem, p. 144.
566 Ibidem.
567 Ibidem.
568 Idem, p. 149.
569 Idem, p. 150.
570 Ibidem.
571 Idem, p. 151.
572 Idem, p. 157.
573 Idem, p. 158.
574 Idem, p. 164.

întreita slujire în ea ca întreg"[575]. Iar „practica sinodalității", remarcă autorul, a scăpat Biserica Ortodoxă „de orice schimbări în materie de credință"[576].

Părintele Dumitru are cu totul dreptate atunci când spune că „*negarea* preoției înseamnă *negarea* Bisericii, ca ambianță *obiectivă* a mântuirii"[577]. Altfel intrăm în sfera subiectivismului exclusivist.

Dar tot la fel de mult vorbește în termenii adevărului, atunci când el subliniază *legătura organică* între văzutul și nevăzutul Bisericii[578]. Căci „cine neagă caracterul *văzut obiectiv* al Bisericii și *lucrarea nevăzută dumnezeiască* din ea, neagă Biserica însăși și plasează mântuirea în *nesiguranța* unei pure subiectivități"[579].

Unitatea Bisericii este *ontologică*[580] iar sfințenia ei își are *izvorul* în Hristos[581]. Biserica este plenitudinală[582] și apostolică[583] în același timp, „prin moștenirea credinței, [a] învățăturii și [a] harului de la Apostoli"[584].

Într-un studiu din anii 60[585], Părintele Dumitru evidenția faptul că Biserica Ortodoxă are „o notă de *unitate în libertate*, pe care nu o cunoaște ecleziologia protestantă, nici cea catolică"[586].

Dar „indisolubila unire dintre Hristos și Duhul Sfânt" din Ortodoxie își are rădăcina în comuniunea Treimii[587]. Pentru că, pe lângă fundamentul *hristologico-pnevmatologic* al Bisericii, pe care autorul l-a accentuat în

---

[575] Ibidem.
[576] Idem, p. 165.
[577] Idem, p. 166.
[578] Ibidem.
[579] Idem, p. 167.
[580] Idem, p. 172.
[581] Idem, p. 178.
[582] Idem, p. 191.
[583] Idem, p. 197.
[584] Ibidem.
[585] Pr. Prof. D.[umitru] Stăniloae, *Relațiile treimice și viața Bisericii*, în rev. *Ortodoxia* (XVI) 1964, nr. 4, p. 503-525.
[586] Idem, p. 504.
[587] Idem, p. 506.

Dogmatica sa, *fundamentul prim* al Bisericii este *cel trinitar*.

În *concluziile* articolului *Sfânta Treime, structura supremei iubiri*, publicat în 1970[588], Părintele Dumitru spune că pnevmatologia ortodoxă „*se reflectă* în ecleziologia ortodoxă”[589].

Și se referă, punctual, la 4 trăsături ale pnevmatologiei ortodoxe care se reflectă în eclesiologie:

1. Duhul *nu Se reduce* la Fiul și este *egal* cu El;
2. Fiul nu este *separat* de Duhul;
3. Legătura filială dintre Fiul și Tatăl este afirmată concomitent cu „afirmarea Duhului ca Duh de Fiu”;
4. Duhul este „factor de unificare” între oameni, „fără stingerea libertății lor”[590].

Însă, conchide autorul cu amărăciune, aceste trăsături ale eclesiologiei ortodoxe *lipsesc* în eclesiologia romano-catolică din cauza lui Filioque[591].

Erezia lui Filioque a *diminuat* importanța Duhului Sfânt în Treime și Duhul a fost redus „oarecum la Logosul”[592], fapt pentru care romano-catolicismul a vorbit „tot mai puțin de prezența și lucrarea Duhului”.

De aceea, în romano-catolicism, biserica a devenit o „societate juridică, condusă rațional și absolutist de papă, nemaivăzându-se *prezența activă permanentă* a Duhului în ea și în toți credincioșii și *indisolubil* legată de ea prezența lui Hristos”[593].

În protestantism, tot de la Filioque, „s-a dedus câteodată…*o separație* a Duhului de Hristos”[594]. De unde au ajuns la concluzia

---

588 Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime, structura supremei iubiri*, în rev. *Studii Teologice* 1970, nr. 5-6, p. 333-355.
589 Idem, p. 354.
590 Ibidem.
591 Ibidem.
592 Idem, p. 355.
593 Ibidem.
594 Ibidem.

înlocuirii prezenței lui Hristos cu cea a Duhului Sfânt[595]. Iar „prezența Duhului fără Hristos", a dus în protestantism la „o prezență individualist-sentimentală, psihologic-imanentă"[596] a Duhului.

Într-un alt articol al său, din 1977[597], Părintele Stăniloae vorbește despre „bazele" sinodicității[598]:

1. *unitatea de ființă* a umanității[599];

2. omul e făcut după *chipul* și *asemănarea* lui Dumnezeu[600];

3. *unitatea* familiei și a națiunii[601];

4. *adunarea* tuturor în Biserică[602].

Iar în Biserică, credincioșii nu se confundă „într-o masă uniformă"[603], ci sunt chemați să „să-și dezvolte la maximum *caracterele lor proprii*"[604]. Să se *personalizeze* în mod continuu, adică *să se sfințească* în mod continuu.

Însă, deși în Biserică „*nu se anulează* diversitatea naturală a persoanelor și a națiunilor"[605], aici „*se restabilește* și *se dezvoltă* unitatea de gândire a umanității celei una"[606].

Dar *gândirea unitară* a Bisericii se naște dintr-o „*trăire comună* în aceeași realitate a vieții dumnezeiești a lui Hristos"[607]. Și Cel care face din toți credincioșii „*un singur trup duhovnicesc* între ei și cu Hristos"[608] este Duhul Sfânt, pentru că „Duhul Sfânt este *aducătorul în ei* al vieții dumnezeiești din umanitatea lui Hristos"[609].

---

[595] Ibidem.
[596] Ibidem.
[597] Pr. Prof. D.[umitru] Stăniloae, *Natura sinodicității*, în rev. *Studii Teologice* 1977, nr. 9-10, p. 605-614.
[598] Idem, p. 605.
[599] Ibidem.
[600] Idem, p. 606.
[601] Ibidem.
[602] Idem, p. 607.
[603] Ibidem.
[604] Ibidem.
[605] Ibidem.
[606] Ibidem.
[607] Idem, p. 608.
[608] Ibidem.
[609] Ibidem.

Duhul Sfânt *ne „imprimă* în fiecare *aceeași viață dumnezeiască* a lui Hristos"[610], ne dă daruri duhovnicești personale și ne face să înțelegem că *avem nevoie* de darurile celorlalți[611], ne *„eliberează* de păcatul separării și [al] contradicției și [ne] întărește *pornirea de comunicare*"[612] a unora cu alții.

De aceea, ca și pentru Sfântul Ioan Gură de Aur, și pentru Părintele Dumitru Biserica este „un întreg"[613], Duhul Sfânt fiind Cel care „dă Bisericii acest caracter de *întreg*"[614], de completitudine duhovnicească, mistică. Pentru că Duhul Sfânt e Cel care dă „daruri deosebite"[615] dar Care „face ca ele să fie ale Lui și ale Bisericii ca întreg"[616].

Însă viața Bisericii, subliniază autorul nostru, „are ceva asemănător"[617] cu Dumnezeul treimic. Pentru că în Biserică avem *unitate de ființă* dar *multitudine de persoane*. Iar persoanele credincioase *nu se exclud reciproc* ci *au nevoie* unele de altele, pentru că darurile duhovnicești sunt *complementare*.

De aceea, păcatul capital constă în faptul de a privi Biserica *în mod unilateral*[618], ca o consecință a unei priviri *unilaterale* a Treimii. Așa cum a făcut romano-catolicismul, care „a ales *unitatea* cu păgubirea libertății persoanelor credincioase și a valorificării lor pe toate planurile"[619] sau protestantismul, care „a ales *libertatea* sau diversitatea persoanelor, cu păgubirea unității Bisericii"[620].

Constatând *unilateralitatea*[621] ambelor, Părintele Dumitru afirmă că greșeala lor „provine din faptul mai adânc, [acela] că n-au conceput

---

[610] Ibidem.
[611] Ibidem.
[612] Ibidem.
[613] Idem, p. 609.
[614] Ibidem.
[615] Ibidem.
[616] Ibidem.
[617] Idem, p. 610.
[618] Ibidem.
[619] Ibidem.
[620] Ibidem.
[621] Ibidem.

adevărul dumnezeiesc ca [pe] *o infinitate*, și nici cunoașterea lui ca [pe] *o experiență*"[622].

Însă Biserica „îmbină în mod paradoxal *unitatea* și *diversitatea,* fără păgubirea niciuneia din[tre] aceste laturi"[623]. Pentru că a rămas *credincioasă* adevăratei explicitări și trăiri a relației cu Prea Sfânta Treime, Dumnezeul nostru.

În finalul articolului citat, Părintele Dumitru Stăniloae vorbește despre *legătura organică* dintre ierarhia și credincioșii Bisericii în ceea ce privește *slujirea* și *mărturisirea* credinței Bisericii. Pentru că „învățătura moștenită de la Apostoli în mod neîntrerupt"[624] e păstrată în mod fidel de „Biserică în întregimea ei"[625].

Într-un alt articol, din 1970, în care dezbate *viața sacramentală* a Bisericii[626], autorul vorbește despre Biserică ca despre comunitatea duhovnicească, care *se raportează* la Hristos ca la *centrul* ei[627]. Iar pentru că Sfântul Botez este *o împreunare* cu Hristos[628], Biserica este comunitatea *celor sădiți în Hristos*[629].

Fiecare credincios *s-a împărtășit* în Botezul său, „*în mod real*, de moartea lui Hristos"[630] dar, în același timp, a primit și „*sădirea* în el *a forței învierii* lui Hristos, care e o forță nu numai *etică*, ci și *ontologică*, o punere a firii *pe drumul învierii* prin înnoirea vieții"[631].

De aceea, Părintele Dumitru vorbește despre Biserică ca despre realitatea în care se petrece „*subțierea* umanului"[632], adică *transfigurarea* firii noastre.

---

622 Ibidem.
623 Idem, p. 611.
624 Idem, p. 614.
625 Ibidem.
626 Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Transparența Bisericii în viața sacramentală*, în rev. *Ortodoxia* 1970, nr. 4, p. 501-516.
627 Idem, p. 502.
628 Idem, p. 503.
629 Ibidem.
630 Idem, p. 505.
631 Idem, p. 506-507.
632 Idem, p. 509.

În Sfânta Euharistie primim „trupul răstignit și înviat al lui Hristos”[633]. De aceea, prin împărtășirea cu Hristos euharistic, „trupul nostru și-a pierdut *autonomia* și *grosimea* în adâncul său”[634].

Din acest motiv Biserica e plină de *sfințenia* lui Dumnezeu, pentru că ea este „Hristos Însuși *transparent* prin cei ce *s-au sădit* în El”[635].

În concluzie, Părintele Dumitru Stăniloae vede *viața* Bisericii ca fiind fundamentată în harul Dumnezeului treimic, în care fiecare credincios e chemat *să se personalizeze* cât mai mult, să se îndumnezeiască.

Ierarhia Bisericii și Tainele ei, Tradiția și Scriptura, dogmele și canoanele, Sfinții și viața mistică a Bisericii sunt *realități sinergice*, primite de la Dumnezeu și fiind pline de slava lui Dumnezeu.

De aceea, Părintele Dumitru ne atrage atenția la tot pasul că *ieșirea* din relația cu Dumnezeu și din cele predate nouă de Sfinții Părinți înseamnă o perspectivă unilaterală, exclusivistă, care ne dezumanizează.

---

633 Idem, p. 510.
634 Ibidem.
635 Idem, p. 514.

Predestinația la Jean Calvin

Calvin își teoretizează *greșeala emblematică* în cartea a 3-a, cap. 21-24, din *Institutio Christianae Religionis* [Învățătura Religiei Creștine][636].

Și el include discuția despre predestinare între un capitol dedicat *rugăciunii* și altul dedicat *învierii finale*, pornind de la „*alegerea eternă* a lui Dumnezeu [aeterne Dei electionis]”[637].

Pentru că Dumnezeu, afirmă Calvin, *oferă mântuirea* [offeratur salus] numai pentru unii[638], lucru care poate fi *perplexant* [perplexa], admite el, pentru mulți[639].

Prima fundamentare biblică a predestinației autorul o încearcă cu Rom. 11, 5-6[640], de unde trage concluzia că Sfântul Pavel vorbește despre „o alegere prin har [electioni gratuitae]”, care ar exclude faptele bune[641].

Însă surpriza vine când îl citează pe Bernardus[642], adică pe abatele Bernard de Clairvaux[643], cu *Sermones in Cantica canticorum* [PL 183, col. 1161[644]][645], în sprijinul predestinației.

Pentru că binomul de sintagme folosit de Bernard, pe care îl citează Calvin, este „beatae predestinationis [fericita predestinare]” și „miserae damnationis [osânda jalnică]”[646].

Calvin însă *nu e de acord* cu *înțelegerea* predestinării dumnezeiești.

---

636 Jean Calvin, *Institutio Christianae Religionis*/ *Învățătura Religiei Creștine*, vol. 2, trad. din lb. engl. de Elena Jorj și Daniel Tomuleț, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2003, p. 86-157 / Johanne Calvino, *Institutio Christianae Religionis*, Apud Iacobum Stoer, Genevae, M. DC. XVIII [1618], f. 325-350. F. = *foaia*, formată din două pagini puse una lângă alta.
637 Idem, p. 86/ Idem, f. 325.
638 Idem, p. 86-87/ Ibidem.
639 Idem, p. 87/ Ibidem.
640 Ibidem/ Ibidem.
641 Ibidem/ Ibidem.
642 Idem, p. 88/ Ibidem.
643 A se vedea: http://en.wikipedia.org/wiki/Bernard_of_Clairvaux.
644 Calvin, vol. 2, ed. rom. cit., p. 88, n. 5.
645 A se vedea: http://books.google.ro/books?id=uJDYAAAAMAAJ&redir_esc=y.
646 Calvin, ed. lat. cit., f. 325.

Pentru că omul, susține el, când vrea să cerceteze această problemă a predestinării oamenilor, „intră în adâncurile înțelepciunii dumnezeiești [in divinae sapientiae adyta penetrare]”[647]. Căci *explicația* predestinării e *taina* lui Dumnezeu[648].

Citează din Sfântul Augustin un pasaj, din comentariul său la Evanghelia după Ioan (PL 35, col.1777)[649], dar nu „în sprijinul direct” al predestinării, cum a făcut-o citându-l pe Bernard, ci *indirect*. Pentru că a vrut să sublinieze faptul că există încă *lucruri/ taine* ale lui Dumnezeu, pe care noi, creștinii, nu le putem purta în viața noastră pământească și pe care le vom învăța în viața veșnică[650]. Și una dintre aceste „taine”, vrea să ne convingă Calvin, e și *predestinarea*.

Pe premisa că Scriptura este „schola Spiritus sancti [școala sfântului Duh]”[651], Calvin afirmă că suntem învățați prin Scriptură *doar* acele lucruri pe care *trebuie să le știm*[652]. Cu toate acestea el vorbește despre o învățătură, care *nu i-a fost niciodată proprie* Bisericii.

Însă Calvin se întoarce la Sfântul Augustin și se referă la *De Dono perseverentiae liber*[653], *cf.* PL 45, col. 993-1034[654], pentru a afirma că Augustin „a fost adesea *acuzat* că predică prea liber despre predestinare”[655] dar „el a combătut *în mod zdrobitor* acuzația care i s-a adus”[656].

Totodată, Calvin consideră că cine *neagă* predestinarea *Îl insultă* pe Dumnezeu în mod deschis [aperte maledicit Deo][657]. Iar predestinarea lui Dumnezeu înseamnă că, pe unii, El *îi adoptă* [adoptat]/ înfiază „în nădejdea vieții [in spem

---

[647] Idem, f. 326.
[648] Calvin, vol. 2, ed. rom. cit., p. 89/ Calvin, ed. latină cit., f. 326.
[649] Idem, p. 89, n. 7/ Ibidem.
[650] Idem, p. 98/ Ibidem.
[651] Idem, p. 90/ Ibidem.
[652] Ibidem/ Ibidem.
[653] Idem, p. 91/ Idem, f. 327.
[654] A se vedea: http://books.google.ro/books?id=fyGHbkVyfFQC&redir_esc=y.
[655] Calvin, vol. 2, ed. rom. cit., p. 91.
[656] Ibidem.
[657] Calvin, vol. 2, ed. rom. cit., p. 92/ Calvin, ed. latină cit., f. 327.

vitae]”, pe când, pe alții, *îi adjudecă* [adiudicat]/ condamnă „morții eterne [aeternae morti]”[658].

Însă Calvin *îi acuză* pe cei care consideră *praescientiam* [preștiința] lui Dumnezeu drept *cauză* a predestinării[659]. Pentru că, pentru el, *preștiința* lui Dumnezeu *nu intră în coliziune* cu *predestinarea*[660].

Prima definiție a lui Calvin dată predestinării o găsim la 21. 5: „Predestinationem vocamus *aeternum Dei decretum*, quo apud *se constitutum* habuit quid de unoquoque homine fieri vellet [Noi numim *predestinare* decretul veșnic al lui Dumnezeu, prin care *a decis în Sine* ce a dorit să fie cu fiecare om (în parte)]”[661].

Bineînțeles, aceasta fiind o afirmație teologică falsă, care *invalidează* întreaga operă de mântuire a lui Hristos și care statutează, mai înainte de crearea omului, *căderea lui în păcat* și *nefericirea veșnică a unora*, indiferent de ce ar face ei.

Pentru Calvin însă predestinarea e „voia” lui Dumnezeu. Pentru că El nu i-a făcut pe toți oameni „egali” și „proprii” mântuirii ci pe unii i-a *praeordinatur* [înainte-rânduit] la viață veșnică iar pe alții la osândă veșnică[662].

Autorul îl consideră pe Sfântul Patriarh Avraam nu un om *ales* de Dumnezeu *datorită vieții* lui căutătoare de adevăr ci datorită *predestinării* sale[663]. Pentru că Calvin trage concluzia nefastă cum că toți Sfinții Vechiului Testament au fost aleși *exclusiv* datorită voii lui Dumnezeu, a predestinării lor și nu pentru că ei ar fi avut *o viață aparte*.

De aceea, *darurile duhovnicești* ale Sfinților el le vede ca *rezultate exclusive* ale iubirii lui Dumnezeu, la care oamenii nu au avut nicio contribuție[664].

---

[658] Ibidem/ Ibidem.
[659] Ibidem/ Ibidem.
[660] Idem, p. 92-93/ Ibidem.
[661] Calvin, ed. latină cit., f. 327.
[662] Ibidem.
[663] Calvin, vol. 2, ed. rom. cit., p. 93/ Calvin, ed. latină cit., f. 327.
[664] Ibidem/ Ibidem.

În 22. 1, Calvin ajunge și la Efes. 1, 4[665]. Din care trage concluzia că nu am fost aleși *pentru noi* ci *pentru Hristos*[666].

În 22. 8, Calvin se arată convins de faptul că Sfântul Augustin *a mărturisit* predestinarea după cum o face și el[667].

Însă Calvin vorbește în 22.10 despre *exclusivismul* lui Dumnezeu, deoarece „darul întoarcerii și duhul credinței [dari resipiscentiae & fidei spiritum]" nu e dat tuturor[668]. Pentru că, spune el, „învățătura mântuirii" nu-i are în vedere pe toți membrii Bisericii[669], ci El se milostivește de unii și îi exclude pe alții pentru că *așa dorește*[670].

Cei *reprobați*/ condamnați/ respinși de Dumnezeu sunt *cei excluși*[671], subliniază Calvin. Și el polemizează cu cei care Îl consideră pe Dumnezeu *un tiran*[672] datorită predestinației, motivând că Dumnezeu e *drept,* atunci când decide într-un fel sau altul[673].

În 23. 8, autorul precizează că „predestinația nu este nimic altceva decât *împărțirea* dreptății dumnezeiești [divinae iustitiae *dispensatio*]"[674], care e „tainică…dar ireproșabilă [occultae…sed inculpatae]"[675].

Iar după ce a inclus *nedreptatea* în Dumnezeu, consecințele acestei blasfemii în teologia lui Calvin sunt numeroase. Prima dintre ele e aceea că Calvin socotește că Dumnezeu „a hotărât" căderea omului în păcat.

Pasajul e acesta: „astfel, primul om *a căzut* [*lapsus est* enim primus homo], pentru că Domnul *a gândit* că acest lucru este util [quia Dominus ita expedire *censuerat*], dar de ce a gândit [astfel], nu știm [cur censuerit, nos latet]. Certum tamen est

---

665 Idem, p. 100/ Idem, f. 330.
666 Ibidem/ Ibidem.
667 Idem, p. 109/ Idem, f. 333.
668 Idem, p. 111/ Ibidem.
669 Ibidem/ Idem, f. 334.
670 Idem, p. 114/ Idem, f. 335.
671 Idem, p. 115/ Ibidem.
672 Idem, p. 116/ Ibidem.
673 Idem, p. 117/ Idem, f. 336.
674 Idem, p. 124/ Idem, f. 338.
675 Ibidem/ Ibidem.

non aliter censuisse [totuși este cert că nu a gândit altceva], nisi quia videbat nominis sui gloriam inde merito illustrari [decât că a văzut că prin aceasta se aduce, după merit, slavă numelui Său]"[676].

În al doilea rând, Calvin a socotit *slava lui Dumnezeu* ca fiind *sinonimă* cu *dreptatea Lui*[677].

În al 3-lea rând, el exclude *sinergia* omului cu Dumnezeu la mântuirea sa iar în al 4-lea rând neagă *consimțământul* omului la alegerea lui[678].

În 24. 9, Calvin reafirmă faptul că predestinarea *nu slăbește* credința ci *o confirmă*[679]. Iar în 24. 10, el spune că cei *chemați* nu sunt *alienos* [străini] de religie nici înainte de iluminare[680].

În 24. 12, autorul vorbește despre „vocationis efficacia [chemarea eficace/ folositoare/ reală]" a lui Dumnezeu pentru cei aleși[681], prin care se pune *în practică* predestinarea lor *pentru viață*. Însă pe cei predestinați la damnare, Dumnezeu, spune Calvin, îi face *să nu mai audă* cuvântul lui Dumnezeu[682].

De unde deducem că Dumnezeu e „de vină" pentru necredința oamenilor și nu oamenii, care, de atâtea păcate, *nu mai sunt în stare* să simtă harul cuvintelor lui Dumnezeu.

Pentru că autorul nostru „explică" atât binele cât și răul pe baza predestinării, fără ca oamenii să aibă *de-a face*, în mod real, cu *sfințenia*. Păcatul e, pentru Calvin, abisal și a distrus totul în om, dar Dumnezeu îi mântuiește „în mod discreționar" pe unii și îi condamnă pe alții.

Mi-e greu *să respir* în întunericul spiritual al teologiei lui Jean Calvin darămite să o gândesc ca *reală*, ca întemeiată pe Sfânta Scriptură. Pentru că autorul nostru a dus totul la extrem, *negând din temelie* orice *efort ascetic și mistic* al omului și *orice sfințenie personală*.

---

[676] Idem, p. 125/ Ibidem.
[677] Ibidem/ Ibidem.
[678] Idem, p. 136/ Idem, f. 342.
[679] Idem, p. 144/ Idem, f. 345.
[680] Idem, p. 145/ Idem, f. 346.
[681] Idem, p. 147/ Ibidem.
[682] Ibidem/ Ibidem.

Biserica la Sfântul Sfințit Mucenic Ciprian al Cartaginei

În[683] *De unitate Ecclesiae* [Despre unitatea Bisericii], Sfântul Ciprian [n. cca. 200-†14 septembrie 258][684] vorbește despre Biserica lui Hristos ca despre „una Ecclesiam [Biserica una]”[685].

Despre care Sfântul Duh a vorbit în Cânt. Cânt. 6, 9[686], *cf*. LXX, spunând: „*una* este porumbița mea [*μία* ἐστὶν περιστερά μου]”. Varianta latină oferită de Sfântul Ciprian fiind identică cu LXX: „*una* est columba mea”[687].

Iar pasajul vechitestamentar, precizează Sfântul Ciprian, se referă la *relația* dintre Hristos și Biserica Sa[688], care este o relație de iubire.

În cap. al 5-lea, el vorbește despre episcopi, care *conduc* Biserica lui Hristos, și care trebuie să dovedească că episcopatul este *unul* [unum] și *nedespărțit* [indivisum][689]. Acest lucru se dovedește prin aceea că fiecare dintre ei păstrează credința *nestricată*[690].

Iar dacă episcopatul unu păstrează credința Bisericii nestricată, atunci Biserica este aidoma soarelui, care, deși are multe raze, totuși lumina lui este una[691].

Tot în capitolul al 5-lea al tratatului eclesiologic, Sfântul Ciprian folosește sintagma „Ecclesia Domini [Biserica Domnului][692]”. Iar Biserica Domnului este *scăldată* [perfusa] de lumina Lui, fapt pentru care *își întinde* razele sale prin întreaga lume [per orbem totum][693].

---

683 Capitol scris în zilele de 4-5 februarie 2014.
684 A se vedea: http://ro.orthodoxwiki.org/Ciprian_al_Cartaginei.
685 Sancti Thascii Caecilii Cypriani, Episcopi Carthaginensis et Martyris, *De unitate Ecclesiae*, PL 4, col. 500.
686 Ibidem.
687 Ibidem.
688 Ibidem.
689 Idem, col. 501.
690 Ibidem.
691 Ibidem.
692 Idem, col. 502.
693 Ibidem.

Cu alte cuvinte, Biserica e divino-umană, pentru că cei credincioşi sunt plini de lumina lui Hristos. Iar lumina Bisericii Lui pătrunde peste tot, întâmpină pe tot omul și oamenii se schimbă ontologic, dacă cred în Dumnezeu și devin membri ai Bisericii Sale prin Botez.

Biserica, subliniază Sfântul Ciprian, are *un singur Cap* și *izvorul ei este unul* și ea este *mama una* [una mater][694] a tuturor celor credincioși. Pentru că noi ne-am născut *din pântecele* Bisericii și *ne-am hrănit* cu laptele ei, și *ne-am umplut* de viața ei[695].

În cap. al 6-lea, Biserica este numită *mireasa lui Hristos* [sponsa Christi] și ea este *nestricată* și *curată* [incorrupta et pudica][696]. Tot aici Biserica este „una domum"[697] [casa una] a tuturor și ea *ne păzește* pe noi pentru Dumnezeu[698].

Însă cine *se separă* de Biserică, acela *se unește* cu cei stricați și se desparte de făgăduințele Bisericii[699]. Și pentru că apostaziază/ cade de la credință, el devine *alienus* [străin], *profanus* [păgân] și *hostis* [vrăjmaș] al Bisericii[700]. Lucru pe care Biserica îl mărturisește până azi: cine se departe de ea nu este decât *un eterodox*, un *străin* de dreapta credință și de dreapta viețuire.

Pentru că, spune autorul mai departe, „nu poate avea pe Dumnezeu de *Tată*, cine nu are Biserica de *mamă* [habere…non potest Deum *Patrem*, qui Ecclesiam non habet *matrem*]"[701].

Adică pentru Sfântul Ciprian nu exista noțiunea de „biserică" paralelă cu Biserica. Acest lucru era de neconceput. Pentru el Biserica era *una*, ea era *Biserica Domnului*, era condusă de episcopii ei și avea o singură credință.

Și după ce în cap. al 5-lea a comparat Biserica cu *soarele* și cu *copacul*, acum, în cap. al

---

[694] Ibidem.
[695] Ibidem.
[696] Ibidem.
[697] Ibidem.
[698] Idem, col. 503.
[699] Ibidem.
[700] Ibidem.
[701] Ibidem.

6-lea, se referă și la o *prefigurare scripturală* a Bisericii.

Astfel, Sfântul Ciprian compară Biserica cu *arca lui Noe*, spunând că așa cum nimeni nu a scăpat de potop în afara arcei lui Noe, tot la fel nimeni nu va scăpa *în afara* Bisericii[702]. Mântuirea este în Biserică, după cum mântuirea a fost în arca lui Noe, pentru că și arca, cât și Biserica, sunt cele pe care *le-a dorit* Dumnezeu.

După acest exemplu, autorul vorbește despre persoanele dumnezeiești și despre unitatea Lor de ființă[703], citând I In. 5, 7. Însă din *unitatea* Treimii vine la noi „divina firmitate [tăria dumnezeiască]"[704], adică *harul dumnezeiesc*, prin intermediul „Sacramentis coelestibus [Tainelor cerești]"[705] ale Bisericii.

Taine cerești pe care le slujește ierarhia Bisericii și de care *te lepezi* prin ieșirea ta din Biserică. De aceea, cine e *în afara* Bisericii, subliniază din nou Sfântul Ciprian, „nu ține la această *unitate* [a Bisericii], nu ține *legea* lui Dumnezeu, nu ține *credința* Tatălui și a Fiului, nu ține la *viață* și *mântuire*"[706].

Cap. al 7-lea începe cu o sintagmă fundamentală pentru eclesiologia ortodoxă și anume: „unitatis sacramentum [taina unității]"[707] Bisericii.

Unitatea Bisericii e aidoma *veșmântului nerupt* al lui Hristos[708]. Și *unitatea* Bisericii vine de la Tatăl[709]. De aceea, nu are *veșmântul lui Hristos* [indumentum Christi] cine *sfâșie* [scindit] și *împarte* [dividit] Biserica lui Hristos[710].

De unde înțelegem că pentru Ciprian fiecare dintre noi trebuie să fim *conștienți* de faptul că avem *veșmântul* lui Hristos, adică *simțirea harului* Său dar, în același timp, întreaga Biserică e

[702] Ibidem.
[703] Idem, col. 504.
[704] Ibidem.
[705] Ibidem.
[706] Ibidem.
[707] Ibidem.
[708] Ibidem.
[709] Idem, col. 505.
[710] Ibidem.

veşmântul lui Hristos, pentru că fiecare dintre noi iubeşte şi lucrează *pentru unitatea* Bisericii lui Hristos.

De aceea, *taina* şi *semnul* veşmântului lui Hristos este *unitatea* Bisericii[711].

Biserica e *una* şi *unitatea* ei a fost profeţită la In. 10, 16[712], Iisus [al lui Navi] 2, 18, 19, Ieş. 12, 46, Ps. 67, 6 [LXX][713].

Şi Biserica este *domum* [casa] şi *unanimitatis hospitium* [locaşul unităţii][714], pentru că Biserica lui Hristos, această casă a lui Dumnezeu, are unitate/ lucrare în comun, pentru că cei credincioşi stăruie în *înţelegere* şi *simplitate*[715].

În cap. al 11-lea, pe cei depărtaţi de Biserică, care şi-au făcut „biserici" *separate* şi *străine* de Biserica Domnului, autorul îi atenţionează că *nu au Sfinte Taine*. Pentru că nu există decât *un singur Botez*, cel al Bisericii[716].

În cap. al 14-lea, în acelaşi fel, cu părintească severitate, Dumnezeiescul Ciprian atenţionează, că *nu pot exista* Mucenici *în afara* Bisericii lui Hristos[717]. Pentru că nu poate *moşteni* Împărăţia, cineva care *a abandonat* modul de vieţuire al Bisericii[718].

Pentru Ciprian, creştinul este un om *implicat*, profund credincios, care *rămâne* [permanet] în Evanghelia lui Hristos şi în credinţa adevărată [fidei veritate][719].

Autorul începe cap. al 15-lea cu precizări tot la fel de *categorice*. El afirmă că poţi să proroceşti şi să scoţi demoni, să faci mari minuni pe pământ şi cu toate acestea *să nu moşteneşti* Împărăţia lui Dumnezeu. De ce nu o moşteneşti? Pentru că nu ai mers pe *calea dreaptă* a Bisericii[720], adică eşti *în afara* ei.

---

711 Ibidem.
712 Ibidem.
713 Idem, col. 506.
714 Ibidem.
715 Ibidem.
716 Idem, col. 508.
717 Idem, col. 510.
718 Ibidem.
719 Idem, col. 511.
720 Ibidem.

Bineînțeles, el se referă aici la *eterodocși*, la cei care *pot arăta* toate aceste fapte speciale dar nu și *dreaptă credință* în viața lor.

În începutul cap. al 16-lea, Sfântul Ciprian deplânge *reaua plagă* [mali clades], care a apărut și se extinde tot mai mult. Și anume: „haereticae perversitatis et schismatum [răutatea ereticilor și a schismelor]”[721]. Pentru că ele sunt *atentate demonice* la adresa unității Bisericii.

În capitolul următor, Ciprian vorbește despre cel care se luptă cu Biserica și care e un om *păcătos* și *pervers*[722]. Iar cel care este așa, acela *luptă* împotriva preoților [sacerdotes] lui Hristos, împotriva Bisericii, împotriva planului lui Dumnezeu cu oamenii[723]. Pentru că este „vrăjmaș altarului, se răzvrătește împotriva jertfei[724] lui Hristos, e perfid pentru credință, e un sacrileg/ nelegiuit pentru religie”[725].

De aceea, eterodoxul *îi disprețuiește* [contemptis] pe episcopii Bisericii și *îi abandonează* [derelictis] pe preoții lui Dumnezeu[726], „îndrăznește să ridice *alt altar* [constituere audet *aliud altare*], să facă *altă rugăciune* cu expresii nepermise [*precem alteram* illicitis vocibus facere], să profaneze jertfa Domnului printr-o *falsă jertfă* [Dominicae hostiae veritatem per *falsa sacrificia* profanare]”[727].

Lucruri care s-au petrecut în istorie de multe ori și se mai petrec și acum. Pentru că fiecare biserică schismatică sau pseudo-biserică, *inovează* în mod nepermis în materie de eclesialitate.

Pentru ei și pentru noi toți, autorul ne amintește de *pedeapsa* lui Chore, Dathan și Abiron[728], dar și a regelui Ozias[729], când au vrut *să inventeze* în materie de cult.

---

721 Idem, col. 512.
722 Idem, col. 513.
723 Ibidem.
724 Se referă la *Sfânta Liturghie*, ca o continuare a discuției despre Sfântul altar.
725 PL 4, col. 513.
726 Ibidem.
727 Ibidem.
728 Ibidem.
729 Idem, col. 514.

Asemenea lor fac și cei care disprețuiesc *tradiția lui Dumnezeu* [Dei traditione] și doresc „alienas doctrinas [învățături străine]” de Biserica lui Dumnezeu și vor să introducă în ea *învățături omenești*[730].

În concluzie, Sfântul Ciprian apără *unitatea* Bisericii, care e *un dar* de la Dumnezeu și ne învață pe toți să rămânem *credincioși* Bisericii și Tradiției ei. Pentru că numai în Biserică e *mântuire* și *sfințenie*.

---

730 Ibidem.

Triadologia în tratatul *Despre Sfântul Duh* al Sfântului Vasile cel Mare

Tratatul[731] a fost *adresat* Sfântului Amfilohiu de Iconiu[732], pentru că s-a născut în urma unor *întrebări* ale acestuia.

Și Sfântul Vasile pornește discuția de la perspectiva ereticului Aetios despre Dumnezeul treimic[733]. Care dorea să arate în scrierile lui că este *străină* [ἀλλότριος] firea Fiului de a Tatălui iar firea Duhului e *străină* de firea celorlalte două persoane ale Treimii[734]. De unde rezultau *trei dumnezei* și nu *un Dumnezeu în trei persoane*.

Însă, după un scurt periplu în terminologia Scripturii, pentru a dovedi *falsitatea* unei opinii eretice legată de terminologie, Sfântul Vasile conchide că este *lucru evlavios* a gândi că Fiul este *deodată* [ἅμα] cu Tatăl[735]. În sensul că nu a existat moment în care Tatăl să fie fără Fiul și Fiul fără Tatăl, adverbul grecesc ἅμα putând fi tradus și prin: *în același timp* dar și prin: *împreună cu*.

Sfântul Vasile apăra *egalitatea* și *deoființimea* Fiului cu Tatăl, tocmai de aceea el nu e de acord cu *minimalizarea* Fiului în detrimentul Tatălui[736].

Ereticii care fac acest lucru greșesc, subliniază el, pentru că *adevărata raportare* la Tatăl și la Fiul e aceea că Ambii au aceeași ființă, slavă și vrednicie[737]. Iar noi trebuie să I ne

---

[731] Studiu scris în zilele de 7-9 februarie 2014.

[732] ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, Ἀρχιεπισκόπου Καισαρεὶας, Καπαδοκὶας, ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΠΝΕΥΜΑΤΟΣ, πρὸς τὸν ἔν ἁγίοις Ἀμφιλόχιον ἐπίσκοπον Ἰκονίου en Basile de Césarée, *Traité du Saint-Esprit*, texte grec, introduction, traduction et notes de Benoit Pruche O. P., SC 17, Éditions du Cerf, Paris, 1947, p. 106 / Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, în Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri. Partea a III-a. Despre Sfântul Duh. Corespondență (Epistole)*, trad., introd., note și indici de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu și Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, PSB 12, Ed. IBMBOR, București, 1988, p. 17.
Le vom cita *SC 17, p.* și *PSB 12, p.*

[733] SC 17, p. 111/ PSB 12, p. 19.

[734] Idem, p. 117/ Idem, p. 22.

[735] Idem, p. 128/ Idem, p. 28.

[736] Ibidem/ Ibidem.

[737] Idem, p. 131/ Idem, p. 30.

închinăm și să-L slăvim pe Fiul dimpreună cu Tatăl[738].

Puțin mai încolo, Sfântul Vasile cel Mare ne atenționează că avem *evlavie bună* numai dacă *nu separăm niciodată* voința Tatălui de a Fiului[739]. Căci Fiul e „calea cea bună [ἀγαθή ὁδὸς]", Care ne poartă către Tatăl[740] sau „urcușul [ἄνοδος] nostru către Dumnezeu [Tatăl] este prin Fiul"[741].

De aceea, „bunurile din Dumnezeu [τὰ ἐκ τοῦ Θεοῦ ἀγαθὰ] [Tatăl] vin către noi *prin Fiul* [διὰ τοῦ Υἱοῦ]"[742] iar Fiul este Cel care *ne conduce* pe noi către *cunoașterea* [σύνεσιν] Tatălui[743].

Astfel, Tatăl nu are *energie/ lucrare* [ἐνέργειαν] proprie și separată de a Fiului[744] ci una comună cu a Fiului și cu a Duhului Sfânt. Căci Fiul este „*strălucirea* [ἀπολάμψας] Tatălui, făcându-le pe toate după asemănarea născătorului Său" [745]. Fiindcă Tatăl și Fiul, implicit și Duhul Sfânt, au putere și energie *egale* [ἴση][746].

Discutând In. 14, 9 [„Cel (care) M-a văzut pe Mine, L-a văzut pe Tatăl"], Sfântul Vasile ne spune că *a-L vedea* pe Tatăl în Fiul nu înseamnă a vedea *chipul* sau *forma* Tatălui, ci a vedea *bunătatea voinței* [τὸ ἀγαθὸν τοῦ θελήματος], care ține de *ființa* Tatălui, ființă care este identică [ὅμοιον] și egală [ἴσον] cu a Fiului și cu a Duhului Sfânt[747].

Din capitolul al 9-lea al tratatului trinitar, autorul începe discuția despre persoana Sfântului Duh[748]. Și ne spune că pnevmatologia pe care o va prezenta a preluat-o din *Scripturi* [τῶν Γραφῶν] și din „Tradiția nescrisă a Părinților [τῆς ἀγράφου Παραδόσεως τῶν Πατέρων]"[749]. Iar când spune

---

738 Ibidem/ Ibidem.
739 Idem, p. 138/ Idem, p. 34.
740 Ibidem/ Ibidem.
741 Idem, p. 139/ Idem, p. 35.
742 Ibidem/ Ibidem.
743 Idem, p. 140/ Idem, p. 36.
744 Ibidem/ Ibidem.
745 Idem, p. 141/ Ibidem.
746 Ibidem/ Ibidem.
747 Idem, p. 143/ Idem, p. 37.
748 Idem, p. 145/ Idem, p. 38.
749 Ibidem/ Ibidem.

Scripturi, Sfântul Vasile se referă la *Sfintele Scripturi*, la *Vechiul* și *Noul Testament*, pe când „Părinții" care au lăsat *tradiție orală/ nescrisă*, nu sunt părinții lui biologici, ci Sfinții Părinți ai Bisericii, teologii Bisericii, oamenii care *întrupează* teologia Bisericii.

Dar, după cum vedem, Sfântul Vasile cel Mare nu trăia *monomania* scrisului, ca în lumea protestantă, unde „cuvântul lui Dumnezeu" este *doar* Sfânta Scriptură *ruptă* de Tradiția Bisericii, ci teologia Sfântului Vasile avea două feluri de *surse*, scrise și nescrise, dar ambele tezaurizate/ păstrate de Biserică.

Pentru că Sfântul Vasile a apelat la *arhiva sfântă* a Bisericii, la oamenii care *au întrupat* credința Bisericii. Nu a căutat *în afara* Bisericii teologia Duhului Sfânt ci *în Biserică*.

Duhul Sfânt *purcede* [ἐκπορεύεται] din Tatăl și este Duhul adevărului[750]. El este *desăvârșitorul* [τελειωτικὸν] oamenilor[751] și *dătătorul vieții* [ζωῆς χορηγόν][752].

Duhul Sfânt este *neapropiat* [ἀπρόσιτον] după ființa Sa dar e *înțeles* [χωρητὸν] prin bunătatea Sa[753]. El *umple toate* prin puterea Lui dar de El *se împărtășesc* numai *cei vrednici*[754].

Cei vrednici [τοῖς ἀξίοις] de aici fiind cei care *s-au curățit de patimi* în așa fel, încât au fost găsiți vrednici de Dumnezeu, și Dumnezeu le-a arătat lor harul Său ca *lumină*. Pentru că vederea luminii dumnezeiești înseamnă *împărtășirea* de harul Duhului Sfânt, care e o împărtășire *întru conștiență* de slava Treimii. Tocmai de aceea harul se împarte celor vrednici *pe măsura credinței* [κατ' ἀναλόγιαν τῆς πίστεως] lor[755].

Sfântul Duh este „simplu [după] ființă [dar] variat [după] puteri. Este prezent *întreg* [ὅλον] în

---

[750] Ibidem/ Ibidem.
[751] Idem, p. 146/ Ibidem.
[752] Ibidem/ Ibidem.
[753] Ibidem/ Idem, p. 39.
[754] Ibidem/ Ibidem.
[755] Ibidem/ Ibidem.

fiecare și este întreg peste tot”[756] unde Își întinde slava Lui.

Sfântul Duh „Se împarte fără pătimire și Se împărtășește în întregime, după asemănarea razei soarelui”[757]. Și aici Sfântul Vasile se referă la *slava* Duhului Sfânt și nu la *ființa* Lui. Căci *slava* Lui o împarte tuturor fără pătimire și prin ea Se dăruie tuturor, după cum soarele își dăruie razele tuturor.

Dar dacă nu facem această *distincție* absolut necesară între *ființa* Duhului și *harul* Său, noi nu putem explica cum Duhul Se împărtășește în mod deplin unui om credincios, dar El e prezent, în același timp, prin slava Lui, în fiecare om credincios care e vrednic de simțirea Lui. Pentru că El e, în mod concomitent, prin slava Sa, în toți cei credincioși.

Sfântul Vasile distinge între *ființa* și *slava* Duhului Sfânt. Fapt pentru care spune că Duhul Sfânt Se află *în fiecare* om credincios în parte, ca și când *numai el* ar avea harul Duhului Sfânt, dar, în același timp, El împarte *întreg harul* Său tuturor[758]. Pentru că harul Duhului e prezent *în fiecare* în parte și *în toți* în același timp. În toți cei drept-credincioși și curați în adâncul lor.

Însă, accentuează el, cei credincioși se împărtășesc de harul Duhului Sfânt pe cât *au crescut* – în sensul pe cât au crescut *duhovnicește* – și nu pe cât Duhul *poate să dăruiască*[759]. De unde rezultă *diferențele personale* dintre oamenii duhovnicești, pentru că fiecare primește harul dumnezeiesc *pe măsura* creșterii sale duhovnicești.

Dumnezeiescul Vasile folosește în 9. 23 substantivul οἰκείωσις[760], care e fundamental pentru înțelegerea legăturii personale cu Dumnezeu. Pentru că prin οἰκείωσις [unire intimă], Vasile vorbește despre *legătura interioară* dintre harul Duhului Sfânt și sufletul omului credincios.

---

[756] Idem, p. 146-147/ Ibidem.
[757] Idem, p. 147/ Ibidem.
[758] Ibidem/ Ibidem.
[759] Ibidem/ Ibidem.
[760] Ibidem/ Ibidem.

În aceeași frază pe care o începe cu οἰκείωσις [unire intimă], spre final, el folosește un alt derivat de la οἰκέω [a locui] și anume substantivul οἰκειότητος [intimitate][761].

Cuvântul *intimitate,* Vasile l-a inclus în sintagma „intimitatea lui Dumnezeu [τῆς τοῦ Θεοῦ οἰκειότητος]". Însă sintagma „intimitatea lui Dumnezeu" nu se referă la relațiile intratrinitare ci la *relația noastră interioară/ intimă* cu Dumnezeu.

Tocmai de aceea, el spune, cu amărăciune, că ne-am *înstrăinat* de intimitatea lui Dumnezeu prin iubirea noastră față de trup[762]. Astfel, numai când ne vom curăți de *rușinea* [αἴσχους] păcatului, la care am ajuns prin răutate, vom redobândi „frumusețea firească [φύσεως κάλλος]" a omului, adică curăția chipului lui Dumnezeu din noi[763].

Drumul ascetic al curățirii de patimi e *neapărat* în viața noastră bisericească, pentru că, spune Sfântul Vasile, numai astfel putem *să ne apropiem* de Duhul[764]. Adică de *simțirea* harului Său.

Însă lecția fundamentală pe care ne-o predă Sfântul Vasile cel Mare aici e aceea că teologia trinitară este *o teologie a experienței personale*, intime cu Dumnezeu. Pentru că numai din *relația intimă* cu Dumnezeu, noi putem să scriem *adevărata teologie ortodoxă* despre Prea Sfânta Treime.

De aceea, cunoașterea lui Dumnezeu presupune *o înaintare continuă* în sfințenie, din interiorul căreia facem *o detaliere* a lucrurilor pe care le trăim în mod real.

Căci Sfântul Vasile ne spune că Duhul Sfânt îi arată oameni *duhovnicești*, pe cei care *i-a curățit* de patimi și *i-a luminat* prin harul Său[765].

Curățirea de patimi însă e *drumul* spre *luminarea dumnezeiască*, adică spre prima *vedere extatică*. De aici încolo, de la prima vedere extatică

---

[761] Ibidem/ Ibidem.
[762] Ibidem/ Ibidem.
[763] Ibidem/ Ibidem.
[764] Ibidem/ Ibidem.
[765] Idem, p. 148/ Ibidem.

a celui credincios, primită de la Dumnezeu în urma curățirii lui *reale* de patimi, începe *viața duhovnicească*.

Tocmai de aceea Sfântul Vasile a vorbit despre oamenii credincioși ca despre oameni *duhovnicești* [πνευματικοὺς], numai în urma curățirii și a luminării lor de către Duhul Sfânt, care se face în *comuniune* [κοινωνίᾳ] cu El[766].

Cei duhovnicești, continuă autorul, „au sufletele pnevmatofore [și] luminate de Duhul [αἱ πνευματοφόροι ψυχαὶ ἐλλαμφθεῖσαι παρᾶ τοῦ Πνεύματος]"[767], fapt pentru care *împărtășesc și altora* harul dumnezeiesc[768]. Pentru că alți credincioși pot *simți* în ei harul dumnezeiesc și se pot integra și ei, după exemplul celor duhovnicești, pe drumul curățirii de patimi.

Iar când ești plin de har, de aici vin și alte daruri dumnezeiești: „cunoașterea celor viitoare, vederea tainelor, descoperirea celor ascunse, înțelegerea harismelor, cetățenia cerească, conviețuirea cu Îngerii, bucuria fără margini, rămânerea în Dumnezeu"[769] prin harul Său.

După ce ne spune toate acestea despre persoana și lucrările Duhului Sfânt, autorul ne anunță că acestea sunt cele pe care el le-a înțeles despre „*măreția* și *vrednicia* lucrărilor" Duhului Sfânt[770].

Odată cu capitolul al 10-lea începe partea polemică pe tema pnevmatologiei[771].

Ereticii cu care Sfântul Vasile polemizează aici considerau că Duhul are *altă ființă* decât Tatăl și Fiul și că Duhul Le este *inferior* în vrednicie[772].

Însă el le amintește că Domnul ne-a spus să botezăm în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh și că enumerarea Lor la un loc

---

[766] Ibidem/ Ibidem.
[767] Ibidem/ Ibidem.
[768] Ibidem/ Ibidem.
[769] Ibidem/ Ibidem.
[770] Ibidem/ Ibidem.
[771] Idem, p. 149/ Idem, p. 40.
[772] Ibidem/ Ibidem.

înseamnă *comuniunea* [κοινωνίας] și *unirea* [συναφείας][773] dintre persoanele Treimii.

Un pasaj din acest capitol este *revelator* pentru a înțelege *mentalitatea eretică* de ieri și de azi. Pentru că lucrurile sunt *trase la imprimantă*.

Sfântul Vasile cel Mare ne vorbește în capitolul al 10-lea al tratatului, despre cum *reacționau* ereticii timpului său, atunci când el dorea *să îi învețe* credința ortodoxă a Bisericii.

ἢ ῥώμης. Πίστις δέ ἐστι τὸ πολεμούμενον καὶ κοινὸς σκοπὸς ἅπασι ³τοῖς ἐναντίοις καὶ ἐχθροῖς τῆς ὑγιαινούσης διδασκαλίας, τὸ στερέωμα τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως κατασεῖσαι, ἐκ τοῦ τὴν ἀποστολικὴν παράδοσιν ἐδαφισθεῖσαν ἀφανισθῆναι. Διὰ τοῦτο, ὥς τῶν χρεωφειλετῶν οἱ δῆθεν εὐγνώμονες, τὰς ἐκ τῶν ἐγγράφων ἀποδείξεις ἐπιβοῶνται, τὴν ἄγραφον τῶν πατέρων μαρτυρίαν ὡς οὐδενὸς ἀξίαν ἀποπεμπόμενοι. Ἀλλ'

Pasajul (prezent în imaginea supra) e acesta: „credința este cea atacată și *scopul comun* [κοινὸς σκοπὸς] al tuturor împotrivitorilor și dușmanilor învățăturii celei sănătoase este [acela] de *a clătina temelia* credinței întru Hristos, [pentru] *a o răsturna* [și] *a o scoate* din Tradiția apostolică [ἐκ τοῦ τὴν ἀποστολικὴν Παράδοσιν]. De aceea, ca datornici de acum generoși[774], ei țipă [pe baza] dovezilor din Scripturi [dar] resping mărturia nescrisă a Părinților, [socotind-o] ca fără valoare”[775].

Așa că Martin Luther nu a fost *original* în *a nega* întreaga Tradiție a Bisericii și în *a ideologiza* Scriptura, pentru că și ereticii de până la el procedaseră la fel.

Împotriva ereticilor pnevmatomahi însă, Sfântul Vasile apără *deoființimea* Sfântului Duh cu Tatăl și cu Fiul, nelăsând ca adevărul să fie micșorat[776]. Pentru că mântuirea o primim prin Treime[777], întru Care noi ne-am botezat[778].

---

[773] Ibidem/ Ibidem.
[774] Spus la modul *ironic*.
[775] SC 17, p. 150/ PSB 12, p. 40.
[776] Idem, p. 151/ Ibidem.
[777] Ibidem/ Idem, p. 41.
[778] Idem, p. 153/ Ibidem.

Pentru Sfântul Vasile, pnevmatomahii sunt *apostați*, pentru că ei s-au lepădat de credință[779]. Căci „nu poate cineva să se închine Fiului, decât numai în Duhul Sfânt, nici nu poate cineva să-L cheme pe Tatăl, decât numai în Duhul înfierii”[780].

În cap. al 12-lea, autorul lămurește un lucru foarte important și anume acela al *pomenirii* Treimii la Sfântul Pavel și, în mod extins, în întreaga Scriptură[781].

Și Vasile ne spune că Pavel *omite* adesea pe Tatăl și pe Duhul în discuția despre Botez și Îl amintește doar pe Fiul, ca la Gal. 3, 27 și Rom. 6, 3[782]. Dar din acest lucru nu trebuie să tragem concluzia că Botezul se face *doar în numele* lui Hristos, pentru că pomenirea numelui lui Hristos e o pomenire *a întregii* Treimi[783].

Cu alte cuvinte, nu trebuie să considerăm niciodată că o persoană a Treimii e *despărțită* de celelalte două, ci când e pomenită *una* dintre ele e pomenită *întreaga Treime*.

Iar exemplele sale scripturale vin ca să ateste acest lucru: că prin pomenirea unei persoane sunt pomenite toate trei[784].

În cap. al 15-lea, Sfântul Vasile pune triadologia *în relație* cu Botezul[785]. Botezul Bisericii se face prin *trei afundări* [τρισὶν καταδύσεσι] în apă și prin *trei chemări*, cu sensul de *invocarea* persoanelor Treimii[786].

De aceea, el nu este *o spălare oarecare* sau *un lucru simbolic* ci „marea Taină a Botezului [τὸ μέγα Μυστήριον τοὺ Βαπτὶσματος]”[787]. Pentru că Sfântul Botez, accentuează Sfântul Vasile cel Mare, ne luminează sufletele, dăruindu-ne cunoașterea lui Dumnezeu[788].

---

779 Idem, p. 154/ Ibidem.
780 Idem, p. 155/ Idem, p. 42.
781 Idem, p. 156/ Idem, p. 42-43.
782 Ibidem/ Idem, p. 42.
783 Ibidem/ Idem, p. 42-43.
784 Idem, p. 156-157/ Idem, p. 43.
785 Idem, p. 170/ Idem, p. 50.
786 Idem, p. 170-171/ Ibidem.
787 Idem, p. 171/ Ibidem.
788 Ibidem/ Ibidem.

Însă autorul ne spune și în ce constă *adâncul de taină* al Botezului: în *venirea Duhului* [τῆς τοῦ Πνεύματος παρουσὶας][789] la cel ce se botează. *Venire a Duhului* care se înțelege ca prezența în apă și în cel botezat *a harului* Sfântului Duh.

În cap. al 16-lea, autorul afirmă că Treimea a creat Puterile cerești[790]. Pentru că Tatăl a fost *cauza primordială a existenței* lor, Fiul a fost *cauza* lor *creatoare*, pe când Duhul Sfânt a fost *cauza desăvârșitoare* a Puterilor cerești[791].

De aceea, Puterile cerești au fost *voite* de Tatăl, au fost *aduse întru existență* prin lucrarea Fiului și *s-au desăvârșit* prin venirea Duhului[792]. Iar „desăvârșirea Îngerilor [înseamnă] *sfințenie* și *rămânere* în aceasta”[793], în sfințenie. Și tot aici, în 16. 38, autorul mai afirmă ceva important și anume că Îngerii au fost desăvârșiți *îndată* după crearea lor[794].

În 16, 39, Sfântul Vasile vorbește despre *conlucrarea* Fiului întrupat cu Duhul în viața Sa pământească[795]. Pentru că Duhul a fost prezent în trupul Domnului[796].

În cap. al 18-lea, autorul atinge problema falsă a „numărării” persoanelor Treimii[797], care e *o neștiință* și pentru mulți dintre creștinii de azi.

Și Sfântul Vasile ne spune că noi *nu numărăm* persoanele Prea Sfintei Treimi, în sensul să spunem că există *primul,* al *doilea* și *al treilea*[798], ci noi „mărturisim proprietatea ipostaselor și rămânem la monarhie”[799].

Tot în același capitol, autorul vorbește despre perihoreza persoanelor dumnezeiești, spunând că „Fiul este în Tatăl și Tatăl în Fiul”[800]

[789] Ibidem/ Ibidem.
[790] Idem, p. 175/ Idem, p. 52.
[791] Ibidem/ Ibidem.
[792] Ibidem/ Ibidem.
[793] Ibidem/ Idem, p. 52-53.
[794] Idem, p. 180/ Idem, p. 54.
[795] Ibidem/ Idem, p. 55.
[796] Ibidem/ Ibidem.
[797] Idem, p. 192/ Idem, p. 60.
[798] Ibidem/ Ibidem.
[799] Idem, p. 192-193/ Ibidem.
[800] Idem, p. 194/ Ibidem.

iar Duhul Sfânt este *unit* cu Tatăl și cu Duhul[801], pentru că *una* e ființa Treimii. Iar în 18. 45, Vasile numește pe Dumnezeul treimic „Fericita Treime”[802].

Argumentele scripturalo-patristice vasiliene nu pot fi combătute și din ele rezultă că Duhul Sfânt e *persoană* a Treimii. Iar dacă vrem să Îl cunoaștem pe Dumnezeu, atunci trebuie să Îl cunoaștem numai ca *Treime*, pentru că El e din veci Treime.

De aceea, ne spune el, „*calea cunoașterii* lui Dumnezeu este de la Duhul cel unul, prin Fiul cel unul, în Tatăl cel unul”[803], pe când bunătatea, sfințenia și vrednicia împărătească sunt „din Tatăl, prin Unul-născut, în Duhul”[804]. La finalul cap. al 22-lea, Sfântul Vasile afirmă că numai Sfinții Îl văd pe Dumnezeu datorită curăției inimii lor[805].

În cap. al 27-lea, autorul se referă la „dogmele [δογμάτων] păstrate în Biserică și propovăduite”[806], care au două surse: *învățătura scrisă* și *Tradiția Apostolilor*[807]. Dar ambele surse, subliniază Sfântul Pavel, au *aceeași putere* pentru evlavie[808].

Și el ne dă exemple de mărturii ale Tradiției, care fac parte din *modul de a fi* al unui ortodox, dar pe care *nu le găsim* în Scriptură: semnul Sfintei Cruci, rugăciunea făcută spre răsărit, cuvintele epiclezei[809] la Euharistie, existența altor rugăciuni liturgice la Liturghie, binecuvântarea apei Botezului, a uleiului ungerii și a celui care se botează, întreita afundare în apă la Botez, lepădarea de satana și de îngerii lui la Botez[810].

Toate acestea și multe altele vin din Tradiția Bisericii, pentru că Apostolii și Părinții Bisericii au

---

801 Ibidem/ Ibidem.
802 Ibidem/ Ibidem.
803 Idem, p. 197/ Idem, p. 62.
804 Idem, p. 198/ Ibidem.
805 Idem, p. 212/ Idem, p. 69.
806 Idem, p. 232-233/ Idem, p. 79.
807 Idem, p. 233/ Ibidem.
808 Ibidem/ Ibidem.
809 Ibidem/ Ibidem.
810 Idem, p. 234/ Ibidem.

predat Tainele în tăcere[811]. Tocmai de aceea și în problema pnevmatologiei, Sfântul Vasile a apelat la Tradiție, pentru că ea, ca și Scriptura, este *sursa de adevăr* a Bisericii.

Cap. al 29-lea e dedicat de autor Sfintei Tradiții, pentru a arăta că mărturiile ei sunt *obiceiuri înrădăcinate* ale Bisericii[812]. Îi amintește pe Sfântul Irineu al Lyonului, pe Sfântul Clement Romanul, pe Sfântul Dionisie Romanul, pe Sfântul Dionisie Alexandrinul, aducându-i ca *martori* pentru triadologia Bisericii[813].

Sfântul Vasile îl citează aici cu venerație pe Sfântul Irineu al Lyonului, citând spusa Sfântul Irineu, că oamenii *trupești* sunt *cei fără Duhul*[814], dar îl critică pe Origen pentru pnevmatologia lui defectuoasă, citând însă afirmații *corecte* ale sale în care vorbește despre *dumnezeirea* Sfântului Duh[815].

În 29. 74, Sfântul Vasile îl elogiază într-un mod aparte pe Sfântul Grigorie cel Mare, spunând că a fost un bărbat, care „a umblat în același Duh" cu Apostolii și cu Profeții[816]. Iar Grigorie cel Mare, citat aici, este Sfântul Grigorie al Neo-Cezareei, Făcătorul de minuni [213-270][817]. Dar în ciuda sfințeniei sale, precizează Vasile, pentru că afirmațiile teologice ale Sfântului Grigorie sunt *incomplete*, ele nu au fost *preluate* de către Biserică[818].

În concluzie, tratatul teologic al Sfântului Vasile cel Mare este *o autentică* expunere apologetică a triadologiei ortodoxe, el mărturisind egalitatea, deoființimea și perihoreza persoanelor Treimii.

Punând la un loc Tradiția și Scriptura, pentru că vedea în ele *sursele eclesiale autentice* ale

---

[811] Idem, p. 234, 236/ Idem, p. 79, 80.
[812] Idem, p. 245/ Idem, p. 84.
[813] Idem, p. 247/ Idem, p. 85.
[814] Idem, p. 248/ Idem, p. 86.
[815] Idem, p. 249/ Ibidem.
[816] Idem, p. 251/ Idem, p. 87.
[817] Idem, p. 251, n. 1/ Idem, p. 87, n. 2.
[818] Idem, p. 252/ Idem, p. 87.

teologiei ortodoxe, Sfântul Vasile cel Mare este promotorul unei scriituri teologice holistice, actualizate, apologetice și mântuitoare.

Relevanța teologiei dogmatice a Părintelui Dumitru Stăniloae

Abstract[819]: In the present study I made *a synthesis* of the dogmatic theology of Father Dumitru Stăniloae. In which I showed that to be *relevant* and *actual* in the same time means to be *faithful* the Church's Tradition.

The theological project of the Father Dumitru was *revolutionary* one for the Romanian space but not *representable* one for his creative force. Therefore, to continue on him, we must be *as serious* with the sources of Church's faith.

Key words: Father Dumitru Staniloae, relevance, dogmatic theology, actuality, the connection with Tradition.

În *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Părintele Dumitru Stăniloae s-a ocupat de „*actualitatea* lui Iisus Hristos pentru timpurile de azi"[820]. Fapt pentru care a scris pagini de hristologie între imperativul *actualității* și cel *al racordării* la Tradiția Bisericii[821].

Această dublă atenție va deveni *emblematică* pentru întregul său scris teologic, în care a vrut să fie *actual* și, în același timp, *în acord profund* cu Tradiția Bisericii.

Iar Hristos, pentru autorul nostru, este Hristosul despre Care dau mărturie Apostolii Lui și pe Care ei L-au crezut că este „Însuși Dumnezeu"[822] întrupat. De aceea, prin întruparea

---

[819] Studiu scris în zilele de 21 ianuarie-10 februarie 2014, la solicitarea Prof. Dr. Gheorghe F. Anghelescu, pentru un număr omagial al revistei *Patmos* dedicat Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae.

[820] Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, ed. a II-a, Ed. Omniscop, Craiova, 1993, p. 7.

[821] Idem, p. 8. În citarea de aici mă refer la pasajul: o scriere despre Iisus Hristos trebuie să fie „*proaspătă*, actuală…dar trebuie să se mențină totodată *în strânsă legătură* cu tradiția Bisericii".

[822] Idem, p. 48.

Sa, „Iisus e *aproape de oameni* prin omenitatea Sa, dar e *aproape de toți* prin dumnezeirea, care este unită cu omenitatea Sa”[823].

De unde rezultă că întruparea Cuvântului lui Dumnezeu e *o apropiere* de om și de întreaga existență, pentru că ea reprezintă „descoperirea deplină a lui Dumnezeu…împlinirea și…mântuirea noastră”[824].

Răspunzând la întrebarea de ce tocmai Fiul Se întrupează, Părintele Dumitru subliniază faptul, că Fiul trăind „numai cu privirea spre Tatăl”[825] a vrut „un număr cât mai mare de *fii* ai Tatălui, [adică] de *frați* ai Săi”[826].

Numai că devenim fii ai lui Dumnezeu prin har nu *exterior* ci *interior*, prin înduhovnicirea noastră personală în Biserică, ca o consecință a unirii ipostatice a celor două firi în persoana lui Hristos.

Din acest motiv, dedicând un spațiu larg unirii ipostatice, autorul insistă asupra aspectului *ascetic* al vieții Sale, prin care „Domnul *a mistuit* păcatul firii noastre”[827] și a îndumnezeit firea Sa umană până la „ultima treaptă posibilă de amplificare a puterilor ei”[828].

De aceea *relevanța* lui Iisus Hristos, Domnul nostru, pentru viața fiecărui ortodox în parte, e una *ontologică*, atâta timp cât *ne împărtășim* de „victoria [Lui] asupra morții”[829], de consecințele îndumnezeirii umanității Sale.

Părintele Dumitru și-a gândit *Dogmatica* sa ca pe „un întreg”[830], încercând să descopere „semnificația duhovnicească a învățăturilor dogmatice”[831] ale Bisericii. Pentru că el a gândit interpretarea dogmelor Bisericii în sensul

---

[823] Idem, p. 63.
[824] Idem, p. 64.
[825] Idem, p. 79.
[826] Ibidem.
[827] Idem, p. 185.
[828] Idem, p. 189.
[829] Idem, p. 323.
[830] Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, ed. a II-a, Ed. IBMBOR, București, 1996, p. 7.
[831] Ibidem.

„scoaterii la iveală a…conținut[ului lor] mântuitor”[832].

De aceea, pentru Părintele Stăniloae actualizarea dogmelor a însemnat o încercare de racordare la timpul său[833], prin construirea unui răspuns teologic, care să sature „necesitățile spirituale”[834] ale contemporanilor săi.

Autorul și-a început Dogmatica nu cu *Triadologia* ci cu un capitol despre *Revelație*. Iar prima afirmație a lui e aceea că, în Ortodoxie, nu se trăiește „o separație între revelația naturală și cea supranaturală”[835].

Fundamentul acestei afirmații teologice constă în „raționalitatea cosmosului”[836], care e opera Dumnezeului treimic și în faptul că El Se revelează oamenilor pentru a-i aduce în comuniunea cu Sine[837]. Însă „revelația supranaturală s-a încheiat în Hristos”[838], pentru că El Și-a asumat umanitatea în persoana Sa și a făcut-o „mediul fundamental prin care *să extindă* la toți îndumnezeirea”[839] ei.

Trinomul Biserică-Tradiție-Scriptură e văzut ca o realitate *organică* de către autor[840], pentru că Tradiția și Scriptura s-au format și se explică numai în Biserică. De aceea, subliniază autorul, când protestanții *au respins* Biserica, ei „*au pierdut* Tradiția atât ca transmitere…vie a credinței…cât și ca plenitudine a Revelației, căci nu mai primesc *înțelegerea completă* a Scripturii”[841].

În discuția despre dogme, Părintele Stăniloae vorbește despre faptul că sunt „adevăruri

---

832 Ibidem.
833 Ibidem. Mă refer la pasajul: „Ne-am silit să înțelegem învățătura Bisericii în spiritul Părinților dar, în același timp, să o înțelegem așa cum credem că ar fi înțeles-o ei astăzi. Căci ei *n-ar fi făcut abstracție de timpul nostru*, așa cum n-au făcut de al lor”.
834 Ibidem.
835 Idem, p. 11.
836 Idem, p. 12.
837 Idem, p. 31.
838 Idem, p. 37.
839 Ibidem.
840 Idem, p. 48. În termenii săi: „Biserica, Scriptura și Tradiția sunt *indisolubil unite*”.
841 Ibidem.

revelate"[842], că au fost *definite* de Biserică[843], despre *necesitatea* lor pentru mântuire[844], despre *unitatea* lor[845], dar nu prezintă dogmele *textual* ci *contextual dogmatic*.

De aceea preferă să vorbească despre Treime[846], despre unirea ipostatică[847], despre relația dintre Treime și Învierea Domnului[848], despre Biserică[849], pentru a pune toate dogmele *în relație* cu Treimea, văzută ca „fundamentul dogmelor"[850], decât să prezinte textual dogmele Bisericii.

Contextul epocii sale *îi cerea* acest lucru: discuția despre interrelația dintre dogme. Astăzi însă e nevoie să cunoaștem și *textul* dogmelor, mai înainte de a face interrelații, pentru ca să știm cu toții *despre ce vorbim*.

Referindu-se la *teologul ortodox* și la *teologia* pe care el trebuie să o scrie, Părintele Dumitru accentuează faptul că teologul ortodox trebuie să fie cu totul integrat în viața liturgică și duhovnicească a Bisericii, pentru că teologia lui trebuie „să redea și să aprofundeze *gândirea* și *trăirea* ei duhovnicească și *lucrarea* ei sfințitoare și slujitoare"[851].

Cunoașterea lui Dumnezeu e *un preambul* al triadologiei la autorul nostru și nu *o consecință* a revelării Dumnezeului treimic. Iar discuția triadologică o începe cu *ființa* și *atributele* lui Dumnezeu[852] și nu cu *Treimea*, așa cum e propriu Ortodoxiei. Deși în scrisul său teologic el insistă pe *Treime* și nu se cantonează în *pendularea continuă* între *Dumnezeu unul* și *Treime*.

Discuția despre *ființa* și *atributele dumnezeiești* însă e *mult prea vastă* (p. 104-194) în

---

[842] Idem, p. 52.
[843] Idem, p. 54.
[844] Idem, p. 56.
[845] Idem, p. 57.
[846] Ibidem.
[847] Idem, p. 59.
[848] Idem, p. 61.
[849] Idem, p. 65.
[850] Idem, p. 57.
[851] Idem, p. 72.
[852] Idem, p. 104.

comparație cu discuția *propriu-zisă* despre Sfânta Treime (p. 195-220).

Această disproporție a fost *voită*. Pentru că ea se datorează strategiei sale de lucru, aceea de *a include* distincția triadologică între *ființa* și *lucrările* lui Dumnezeu[853]. Totodată *reevaluează patristic* atributele dumnezeiești citându-i și comentându-i pe Sfinții Dionisie Areopagitul[854], Maxim Mărturisitorul[855], Simeon Noul Teolog[856], Grigorie Palama[857], Chiril al Alexandriei[858], Ioan Damaschin[859], Ioan Gură de Aur[860], Isaac Sirul[861] și Grigorie al Nyssei[862].

În discuția despre Preasfânta Treime, autorul accentuează în primul rând „comunitatea perfectă și veșnică a celor trei Persoane"[863] și faptul că e „baza mântuirii"[864] noastre. Dar dogma triadologică este „un paradox suprarațional"[865], care ne vorbește despre „unitatea de ființă a celor trei Persoane dumnezeiești"[866].

Relevanța absolută a dogmei triadologice constă în aceea că ne dă să înțelegem *relația interioară* dintre „*unitatea* de ființă și *distincția personală* a oamenilor"[867] dar și faptul că *sensul* nostru este *comuniunea veșnică* cu Dumnezeul treimic.

Părintele Dumitru folosește sintagma „intersubiectivitate divină"[868] ca un corelativ pentru *perihoreză* și termenul *subiect* pentru

---

[853] Ibidem.
[854] Idem, p. 104-111, 114, 118, 124, 149-151, 156, 159-160, 161, 163-164, 171, 176, 190-191, 192.
[855] Idem, p. 111, 116, 119-121, 125, 126-127, 129, 137-139, 146, 152-153, 156, 160, 181, 186-187, 192.
[856] Idem, p. 117, 178, 182.
[857] Idem, p. 125.
[858] Idem, p. 133, 135, 183.
[859] Idem, p. 166.
[860] Idem, p. 167, 175.
[861] Idem, p. 175-176, 179, 181.
[862] Idem, p. 192.
[863] Idem, p. 196.
[864] Idem, p. 197.
[865] Idem, p. 199.
[866] Ibidem.
[867] Ibidem.
[868] Idem, p. 207.

persoană[869]. Și motivându-și alegerea pentru *intersubiectivitate divină*, el ne spune că această sintagmă „pune accentul pe *comuniunea pozitivă* ce are loc între Persoanele Sfintei Treimi”[870], folosind-o în disputa cu sintagma romano-catolică „oppositio relationis”[871][relație de opoziție].

Eu prefer discuția despre *persoană* și *relațiile interpersonale*. Pentru că și Părintele Stăniloae, în alte contexte teologice, rămâne la exprimarea *apropiată* Tradiției Bisericii.

Autorul repinge în mod categoric pe *Filioque*, pentru că „în Dumnezeu există *un singur principiu*…Tatăl…Care asigură *caracterul personal* al tuturor Persoanelor [dumnezeiești], nu ființa comună, care face relativă și ambiguă deosebirea dintre Persoane”[872].

Atunci când expune teologia despre *creație*, autorul nostru se întoarce la discuția despre raționalitatea creației, vorbind despre lume ca despre *darul* lui Dumnezeu pentru oameni[873]. Pentru că lumea nu e un haos ci „*o cuvântare coerentă* a lui Dumnezeu către om”[874]. Creația este spațiul unde omul se înduhovnicește în mod dialogic[875], „folosindu-se de raționalitatea naturii în mod conștient”[876].

De aceea, la Stăniloae găsim o perspectivă *pozitivă* despre om și lume. Pentru că „omul e după chipul lui Dumnezeu”[877] și este „în dialog *conștient* cu Dumnezeu și cu semenii”[878].

Cu toate acestea, el *nu minimalizează* căderea omului în păcat, pentru că o consecință a păcatului e transformarea creației „din *perdea transparentă* a iubirii între noi și Dumnezeu, [într-

---

[869] Ibidem.
[870] Idem, p. 208.
[871] Ibidem.
[872] Idem, p. 218.
[873] Idem, p. 234.
[874] Ibidem.
[875] Idem, p. 237.
[876] Idem, p. 238.
[877] Idem, p. 267.
[878] Idem, p. 269.

]un *zid*, într-o anumită măsură *opac*, între noi și între noi și Dumnezeu”[879].

Păcatul a produs „*o slăbire* a chipului lui Dumnezeu în om. Dar acest chip *nu s-a distrus* în om cu totul. [Căci] omul are aspirația spre *o cunoaștere infinită*, în care se ascunde *setea* de Dumnezeu”[880].

Persoana și *opera* lui Hristos, cât și „desfășurarea” operei lui Hristos în Biserică, se constituie în *conținutul* volumului al 2-lea al *Dogmaticii* sale[881].

Și prin discuția hristologică, autorul se reîntoarce la *raționalitatea* creației și la *omul rațional*, pentru a afirma că Logosul dumnezeiesc „a fost în lume *de la începutul* ei, pe de o parte, prin *rațiunile lucrurilor*…pe de alta, prin *persoanele umane*…create cu scopul ca *să gândească rațiunile lucrurilor* împreună”[882] cu El.

În Vechiul Testament, Dumnezeu Cuvântul Și-a făcut „mai simțită prezența și acțiunea Lui personală în relație cu oamenii, pregătindu-i…pentru viitoarea Lui prezență personală, deplin clară și apropiată, în Iisus Hristos”[883]. Tocmai de aceea, prin creație și prin Scriptură, Logosul dumnezeiesc Și-a revelat prezența, Noul Testament subliniind doar *prezența personală* a Fiului lui Dumnezeu întrupat[884] și nu o persoană nesesizată deloc până atunci.

Părintele Stăniloae e interesat de „chipul *evanghelic* și [de] *istoricitatea* lui Iisus Hristos”[885], pentru că ele stau la baza *definirii dogmatice* a persoanei Sale[886].

Autorul ne face *o sinteză* a dogmei hristologice[887], fără să ne trimită la o ediție critică

[879] Idem, p. 331.
[880] Idem, p. 334.
[881] Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, ed. a II-a, Ed. IBMBOR, București, 1997, 251 p.
[882] Idem, p. 7.
[883] Idem, p. 13.
[884] Idem, p. 17.
[885] Idem, p. 16.
[886] Idem, p. 25.
[887] Idem, p. 25-27.

a dogmelor, analizând termenii de *persoană*[888] și *enipostaziere*[889]. Iar prin „deplina actualizare a firii umane în Hristos”[890] și prin „realizarea maximală a unirii lui Dumnezeu și a omului în Iisus Hristos”[891], el ne duce la discuția despre *realitatea îndumnezeirii* umanității Sale. Pe care o identifică drept *consecință* a unirii ipostatice[892].

Însă, în comparație cu teologia protestantă, care vede importanța chenozei Domnului numai în moartea pe Cruce, autorul subliniază faptul că Crucea, în Ortodoxie, este „prilej de *întărire* a firii”[893] umane. Iar *întărirea* ei înseamnă *umplerea ei* de slavă dumnezeiască.

Mântuirea noastră, precizează Părintele Dumitru, este „*prin Persoana* lui Iisus Hristos”[894]. Pentru că nu există *o separație* între *persoana* și *faptele* Lui ci „o legătură indisolubilă”[895]. Aceasta fiind, de fapt, afirmația fundamentală pe care se sprijină „cele trei *direcții* ale lucrării mântuitoare a lui Hristos și cele trei *slujiri* mântuitoare ale Lui”[896].

Pentru el, soteriologia Noului Testament „este *singura* care poate fi baza unei soteriologii *accesibile* omului de azi”[897]. Pentru că în Noul Testament mântuirea nu e văzută ca *o revanșă* față de păcat[898] ci ca „*o restabilire* a comuniunii cu Dumnezeu, prin lucrarea *prezentă* a lui Hristos”[899].

---

888 Idem, p. 27-28.
889 Idem, p. 28-30.
890 Idem, p. 30.
891 Idem, p. 32.
892 Idem, p. 45.
893 Idem, p. 49.
894 Idem, p. 74.
895 Ibidem.
896 Idem, p. 75.
897 Idem, p. 101.
898 Dr. Ciprian Simuț (teolog baptist) vorbea în acești termeni într-o carte a sa, spunând: „Cristos *a satisfăcut nevoia de dreptate* din Dumnezeu prin înlocuirea omului cu Sine. Cristos a purtat, astfel, pedeapsa omului în Sine. Păcatul a fost *pedepsit*, așadar *dreptatea a fost satisfăcută*”. În Ciprian Simuț, *Politica ispășirii. Aspecte politice ale doctrinei ispășirii*, editare teologică de Corneliu Simuț, editare literară de Ramona Simuț, Ed. Universității Emanuel, Oradea, 2011, p. 30.
899 Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, ed. cit., p. 101.

Dacă discuția despre Cruce, autorul o include, în mod firesc, în discuția despre „Iisus Hristos, Arhiereul și Jertfa supremă”[900], cea despre Învierea Lui, după raportarea la istorie[901], se centrează pe aspectul îndumnezeirii umanității Sale[902]. Pentru că umanitatea transfigurată a lui Hristos este „un izvor *de putere*, de pnevmatizare, pentru a ne menține și a spori și noi în curăție și în pnevmatizarea care duce la înviere”[903].

Adică autorul e interesat de *relevanța practică* a Învierii și a Înălțării Lui[904], de modul cum „Hristos pune temelia Bisericii *în trupul* Său”[905]. Pentru că pe baza *îndumnezeirii* umanității Sale, el explică apoi Biserica drept *extindere* a vieții dumnezeiești, din trupul Său, în cei credincioși[906].

Eclesiologia sa e fundamentată, în primul rând, pe *o pnevmatologie-hristologică*[907]. De aceea Părintele Dumitru insistă asupra faptului că Sfântul Duh „nu trebuie văzut în niciun fel *despărțit* de Hristos”[908], pentru că, „prin Duhul Sfânt, *pătrunde* în inimi[le celor credincioși] Însuși Hristos”[909].

Însă când vine vorba de „constituția teandrică a Bisericii”[910], autorul apelează la paradigma paulină, adică la *fundamentul hristologic* al Bisericii[911].

Numai că această pendulare între *o pnevmatologie hristologică* și *o hristologie pnevmatologică* aduce prejudicii serioase, pe termen lung, teologiei ortodoxe, pentru că ascunde adevăratul fundament al Bisericii: *fundamentul trinitar*.

---

900 Idem, p. 86-104.
901 Idem, p. 104-110.
902 Idem, p. 110-121.
903 Idem, p. 112.
904 Idem, p. 121-126.
905 Idem, p. 129.
906 Idem, p. 130.
907 Ibidem.
908 Ibidem.
909 Ibidem.
910 Idem, p. 137.
911 Idem, p. 140.

Și cred că Părintele Dumitru trebuia să înceapă cu Treimea ca *fundament* al Bisericii și, la fel, în discuția despre Sfintele Taine, tot *fundamentul triadologic* trebuia afirmat în primul rând. Însă el a preferat să vorbească despre „baza hristologică și ecleziologică a Tainelor”[912], evidențiind faptul că „Biserica nu este decât *extensiunea* Tainei lui Hristos”[913].

Pentru că a discutat *mântuirea personală* în volumul al 2-lea al *Dogmaticii* și nu în al 3-lea, după sacramentologie, așa după cum era firesc, autorul a vorbit despre har[914] înaintea discuției despre Sfintele Taine. Dar a discutat harul ca „energie actualizată a Duhului”[915] și nu a Treimii.

Văzând hristologic Sfintele Taine, Părintele Stăniloae vorbește despre Hristos ca despre „săvârșitorul nevăzut al Tainelor”[916] și despre „funcția unificatoare”[917] a Tainelor în interiorul Bisericii.

El tratează Tainele în această ordine: Botezul, Mirungerea, Euharistia, Mărturisirea, Hirotonia, Nunta și Maslul[918], cel mai puțin tratată fiind Maslul și cel mai mult Euharistia[919].

Botezul este, pentru autor, „ușa de intrare în Biserică”[920], Mirungerea este „Cincizecimea personală”[921], Euharistia este „o hrănire a omului” din Hristos[922], Mărturisirea este „Taina restabilirii comuniunii depline”[923], Hirotonia ne face „organ personal al Tainelor”[924], Nunta este „Taina iubirii

---

912 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, ed. a II-a, Ed. IBMBOR, București, 1997, p. 9.
913 Idem, p. 11.
914 Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, ed. cit., p. 199-217.
915 Idem, p. 200.
916 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, ed. cit., p. 14.
917 Idem, p. 17.
918 Idem, p. 25-140.
919 Discuției despre Sfântul Maslu nu îi alocă nici 5 pagini, pe când, celei despre Sfânta Euharistie, el îi alocă 27 de pagini.
920 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, ed. cit., p. 40.
921 Idem, p. 46.
922 Idem, p. 65.
923 Idem, p. 88.
924 Idem, p. 97.

dumnezeiești”[925] iar Maslul este Taina „tămăduirii”[926].

Și la fiecare Sfântă Taină în parte autorul subliniază latura ei *văzută* și *nevăzută*, pentru că Dumnezeul treimic, prin harul Său, lucrează fiecare Taină a Bisericii, harul dumnezeiesc necreat fiind fundamentul soteriologiei personale.

Prezența eclesială a harului lui Dumnezeu în oameni este însă *cheia de înțelegere* a soteriologiei și a eshatologiei ortodoxe. Căci „harul”, ne spune autorul, „face începutul mântuirii noastre și el ne este necesar tot timpul, pentru ca să ne mântuim”[927]. De aceea, viața ortodoxă este o viață *în har*, pentru că „pnevmatizarea omului…este…o problemă de decizie [personală] și de persistare a lui în cele bune și [aceasta] capătă o notă de specific personal”[928].

Pnevmatizarea omului începe la Botez și ea este *o personalizare* a lui[929] și *o intimizare profundă* cu Dumnezeu[930]. De aceea, Stăniloae vorbește despre consecințele *veșnice* ale alegerilor noastre, legând totul de comuniunea cu Dumnezeu sau de lipsa ei[931], pentru că Raiul și Iadul sunt pentru el „o problemă de libertate”[932].

A doua venire a Domnului este concomitentă cu transfigurarea creației[933]. Consecințele ultime ale îndumnezeirii umanității lui Hristos se văd acum, pentru că „viața dumnezeiască din trupul lui Hristos *va umple* lumea întreagă”[934]. De aceea, fără o perspectivă eclesială a îndumnezeirii omului nu putem avea o cunoaștere reală, anticipativă, a lumii transfigurate a veșniciei.

---

925 Idem, p. 125.
926 Idem, p. 135.
927 Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, ed. cit., p. 205.
928 Idem, p. 215.
929 Idem, p. 232.
930 Idem, p. 225.
931 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, ed. cit., p. 174.
932 Ibidem.
933 Idem, p. 257.
934 Idem, p. 260.

Pentru ca să vorbească despre lumea „înnoită”[935], Părintele Dumitru apelează la teologia Sfântului Simeon Noul Teolog[936]. De pe urma căreia trage concluzia că „lumea nouă și trupul nostru înviat ating [vor atinge] un grad maxim de imaterialitate și de spiritualitate prin îndumnezeirea după har, păstrând totuși materialitatea și sensibilitatea după natură”[937].

Tocmai acum înțelegem de ce autorul a insistat asupra raționalității cosmosului și a faptului că suntem după chipul lui Dumnezeu și într-o continuă creștere în asemănarea cu Sine: pentru că îndumnezeirea e *reală*, tocmai pentru că trupul și sufletul și întreaga materie sunt *permeabile pentru har*.

Iar dacă harul este *interior* materiei dar copleșind-o și fiind, în același timp, *transcendental* ei, pentru că este energia necreată a Prea Sfintei Treimi, de aceea putem vorbi despre „o sfântă materie”[938].

Pentru că Sfintele Taine ale Bisericii transfigurează persoanele noastre și ne pregătesc pentru viața în comuniune cu Dumnezeu, în lumea transfigurată a veșniciei.

Relevanța Tainelor Bisericii, cu alte cuvinte, constă în transfigurarea omului și a întregii creații. Fapt pentru care Biserica e profund eshatologică, autorul numind-o „laboratorul învierii”[939] .

Acesta e motivul pentru care Părintele Stăniloae *nu desparte* teologia de spiritualitate.

În *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și Mistica*[940], el fundamentează triadologic spiritualitatea ortodoxă[941], așa cum nu a făcut-o în discuția despre Biserică. Pentru că spiritualitatea ortodoxă are drept „țintă *îndumnezeirea* omului și

---

935 Ibidem.

936 Idem, p. 261-264, 266-267, 268.

937 Idem, p. 261-262.

938 Idem, p. 278.

939 Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, ed. cit., p. 149.

940 Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și Mistica*, ed. IBMBOR, București, 1992, 319 p.

941 Idem, p. 29.

unirea lui cu Dumnezeu, fără confundarea în El”[942].

După reliefarea fundamentului trinitar[943], urmează dezbaterea despre „caracterul hristologic – pnevmatologic – bisericesc al spiritualității ortodoxe”[944], unde subliniază *hristocentrismul* spiritualității ortodoxe[945] cât și *amprenta sacramentologică* a ascezei și a misticii ortodoxe[946].

Cartea, fiind structurată pe cele 3 mari etape ale îndumnezeirii omului (curățirea de patimi[947], iluminarea[948] și îndumnezeirea[949]), ajunge, în cele din urmă, la discuția despre *vederea* luminii dumnezeiești, considerată de autor drept „starea de supremă spiritualitate a celui ce vede”[950].

Însă vederea luminii dumnezeiești este parte componentă a *îndumnezeirii* noastre, care e „trecerea omului de la lucrările create, la cele necreate, [trecerea lui] la nivelul energiilor divine”[951]. Tocmai de aceea teologia ortodoxă este *o teologie a experienței*, pentru că e o teologie care *ne împlinește ontologic*[952] pentru veșnicie.

Despre teologia sa, s-a spus că este *fidelă* credinței ortodoxe[953], având „*o fidelitate reînnoită*, dinamică, creatoare de comuniune și aducătoare de lumină”[954]. Dar și faptul că „rigoarea, fermitatea,

---

[942] Ibidem.
[943] Idem, p. 29-38.
[944] Idem, p. 38-49.
[945] Idem, p. 44.
[946] Idem, p. 47.
[947] Idem, p. 55-156.
[948] Idem, p. 157-253.
[949] Idem, p. 254-319.
[950] Idem, p. 306.
[951] Idem, p. 318.
[952] Tocmai acest lucru a fost *deranjant* pentru Dr. Emil Bartoș (teolog baptist): „limbajul și concepția sa *excesiv ontologice*” în teologia îndumnezeirii. *Cf.* Emil Bartoș, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae*, (teză doctorală), Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2002, p. 439. Însă dacă nu ai *precizie ontologică* în cadrul îndumnezeirii, nu ai nici *realitatea experienței* ei.
[953] † Daniel [Ciobotea], Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, *Dăruire și dăinuire. Raze și chipuri de lumină din istoria și spiritualitatea românilor* – ediția a doua, revăzută și completată – Ed. Trinitas, Iași, 2005, p. 168.
[954] Ibidem.

profunzimea și actualitatea teologiei sale”[955] trebuie să dinamizeze și teologia ortodoxă contemporană.

Pentru că e nevoie să ne întoarcem mereu și mereu la sursele Tradiției Bisericii, pe care să le citim și să le înțelegem eclesial și holistic, cu cea mai mare evlavie, prezentându-le în tratate sistematice.

Am convingerea fermă că Părintele Dumitru Stăniloae și-ar fi rescris *Dogmatica* sa în alți termeni, dacă viața sa ar fi fost *mai ușoară* și ar fi fost *calată exclusiv* pe munca de cercetare. Ar fi repoziționat anumite capitole, le-ar fi rescris pe altele și ar fi adus în discuție noi probleme teologice.

Imensa sa experiență teologică și duhovnicească l-ar fi ajutat să facă acest lucru la cote admirabile, dacă nu ar fi tradus *atât de mult* dar și *atât de necesar* pentru Biserica Ortodoxă Română. De aceea, am pierdut ocazia unei autentice, profunde și largi *Dogmatici Ortodoxe*, de amplitudinea celei a lui Karl Barth, dar cu o consistență teologică incomparabilă.

Pentru că el nu a citat masiv și sistematic din Scriptură, a folosit doar puțini Sfinți Părinți, majoritatea traduși de el în mod extins, a folosit foarte puțin cultul Bisericii în scrierile sale dogmatice și nu a făcut largi conexiuni cu cultura, cu știința și cu modul de a fi al postmodernității.

Toate acestea, incluse într-un grandios edificiu dogmatic, ar fi reliefat și mai profund tezaurul teologic și experiențial al Bisericii Ortodoxe.

De aceea, eu cred că *a-l continua* pe Părintele Dumitru în eforturile sale de sistematizare a gândirii și a experienței ortodoxe înseamnă *a ne asuma*, cu toată ființa noastră, *nevoia de cunoaștere directă* și *profundă* a

[955] Preot Prof. Dr. Sterea Tache, *Cosmologia și antropologia Părintelui Dumitru Stăniloae – recuperarea viziunii teologiei patristice despre om și lume*, în *Implicațiile pastorale și misionare ale teologiei mistice a Părintelui Dumitru Stăniloae*, Ed. Cuvântul Vieții a Mitropoliei Munteniei și Dobrogei, București, 2013, p. 65.

Scripturii, a Sfinților, a cultului, a experienței ortodoxe și de *a scrie* despre ea cu mărime de suflet.

Pentru că numai astfel vom scrie organic, cu conștiință și spre folosul real al nostru și al celor care ne citesc.

Hristos în *Isaias 53*

Întregul[956] capitol este *o profeție hristologică copleșitoare*. Pentru că vorbește, în mod profetic, despre patimile, moartea și preaslăvirea Domnului.

Iar în cele ce urmează vom urmări textul scriptural conform LXX și ne vom umple de contemplarea faptelor lui Hristos pentru noi.

În v. 1, Hristos este Κυρίος [Domnul]. Și *brațul* Lui, adică *lucrarea* Sa, se va revela/ descoperi oamenilor. Iar El va vorbi oamenilor iar Apostolii Lui vor scrie despre cele pe care le-au auzit. Le-au auzit din gura Lui și le-au văzut la El. Tocmai de aceea Sfântul Isaias întreabă: „Doamne, cine a crezut *auzului* nostru?”. Cine a crezut și va crede în Evangheliile apostolice, care narează predicile lui Hristos?

În v. al 2-lea, El este *Prunc* [Παιδίον]. Sfântul Isaias începând cu *începutul*, adică *cu întruparea* Fiului lui Dumnezeu.

Παιδίον însă, putând fi tradus și prin *prunc* și prin *copil*, multe ediții scripturale l-au folosit pe *copil* și nu pe *prunc*.

În *Biblia de la 1688* e *copil*. La fel este și în ed. BOR 2001. În ed. BOR 1988 e *odraslă*. Dar în *Biblia de la Blaj*, din 1795, greco-catolică, e *prunc*, așa cum preferăm și noi aici.

Cf. LXX, versetul al 2-lea al capitolului e acesta: „Vestit-am înaintea Lui ca pe un Prunc, ca pe o rădăcină în pământ uscat. Nu este chipul Lui, nici slavă și noi L-am văzut pe El și nu avea chip, nici frumusețe [ἀνηγγείλαμεν ἐναντίον Αὐτοῦ ὡς Παιδίον ὡς ῥίζα ἐν γῇ διψώσῃ οὐκ ἔστιν εἶδος Αὐτῷ οὐδὲ δόξα καὶ εἴδομεν Αὐτόν καὶ οὐκ εἶχεν εἶδος οὐδὲ κάλλος]”.

Sfântul Isaias vestește venirea Lui ca *Prunc* și ca *rădăcină plină de viață* în pământul uscat de

[956] Studiu exegetic scris între 12-14 februarie 2014.

păcat al neamului omenesc. Dar faptul că El, Hristos, va fi *Prunc*, presupune *nașterea Lui* ca om. Pe care același autor a profețit-o la 7, 14, când a spus: „Iată, Fecioara va lua în pântece și va naște Fiu și vei chema numele Lui *Emmanuil*!”.

Numai că, după ce vorbește despre nașterea Lui și despre El ca *sursă de viață paradoxală*, dacă e rădăcină în pământ uscat, autorul trece, în același verset, abrupt, fără introducere, la Patimile Lui.

El, cel bătut cu bestialitate, nu mai are chip, nici slavă înaintea oamenilor. Ei i-au distrus frumusețea trupului Său, L-au desfigurat. Dar cei care vor da mărturie despre El în Evanghelii vor fi martori oculari, pentru că vor vedea cum chipul Lui nu mai avea frumusețe, pentru că era plin de sânge și de lovituri.

În v. al 3-lea, Hristos are un chip ἄτιμον. Adică *fără cinstire* din partea oamenilor care Îl băteau. Fiind, în același timp, „*lipsit* mai mult decât toți oamenii”. Pentru că purta în Sine durerea și nefericirea întregii lumi, toate păcatele și neîmplinirile umanității.

Hristos „este *om în rană* [ἄνθρωπος ἐν πληγῇ]”. Căci prin rănile Lui Îl vom recunoaște ca Răscumpărător al nostru din mâinile morții. Rănile Lui vor fi *vindecarea* noastră. Rănile Lui vor fi *mântuirea* noastră, vor fi modul profund prin care ne vom umple de viața Lui dumnezeiască.

Pentru că El „a știut a purta boala/ slăbiciunea [μαλακίαν]” noastră. El a știut/ a cunoscut *cum e* boala noastră pentru că Și-a asumat-o. Tocmai de aceea, Sfântul Pavel, după exemplul Domnului, ne spune că „suntem datori, noi, cei puternici, să purtăm *slăbiciunile* [τὰ ἀσθενήματα] celor neputincioși” [Rom. 15, 1, GNT].

Pentru că *a purta*, pentru noi, înseamnă *a compătimi* cu cei slabi, a-i ajuta, a face tot posibilul pentru îndreptarea lor. Pe când, pentru Domnul, *a purta* slăbiciunea/ neputința/ boala noastră, înseamnă *a curăți* umanitatea noastră de orice păcat.

În cazul Domnului vorbim de *o curăție ontologică*. Purtarea noastră de către El înseamnă a ne curăți în El, în umanitatea Sa, pentru ca, mai apoi, să putem să ne curățim, prin puterea Lui, în viața noastră eclesială. Dar putem să ne curățim de orice păcat, pentru că, mai întâi de toate, Domnul a învins orice păcat în umanitatea Sa și a îndumnezeit-o.

De aceea, *relevanța* Patimilor Domnului pentru noi e una *ontologică*, pentru că, prin harul Său, noi ne putem curăți de toate patimile noastre și ne putem umple de slava Sa.

În ciuda întregii decadențe a umanității, Hristos *Și-a întors fața Lui* spre noi. Asta ne spune aici, spre finalul versetului, Sfântul Profet Isaias: că El *Și-a întors fața*…dar nu *de la noi* ci *spre noi*. Prin tot ceea ce a făcut pentru noi Hristos *a întors fața* Treimii spre noi. Ne-a împăcat cu Sine și pe unii cu alții, pentru că ne-a unificat interior.

Dar totodată putem înțelege că El *nu Și-a întors fața* de la pătimire. Nu a fugit de chinuri și de moarte ci le-a biruit, în umanitatea Sa, întărind-o împotriva a tot păcatul și îndumnezeind-o.

De aici nevoia abisală de viață ascetică a fiecărui creștin-ortodox în parte, nevoia sa de a lupta cu propriile patimi. Pentru că învingerea patimilor în noi înșine înseamnă o umplere a noastră de viața lui Dumnezeu, de slava Lui.

Însă El, Cel preaiubitor de oameni, „a fost necinstit și a fost nesocotit [ἠτιμάσθη καὶ οὐκ ἐλογίσθη]" de ei. L-au crezut „un om vrednic de moarte".

În v. al 4-lea rămânem tot la Patimile Sale. Văzute ca *lucrând continuu* în persoana Lui. Pentru că Hristos Dumnezeu „*poartă* păcatele noastre și pentru noi *suferă* durere". Căci El și acum, cu fiecare dintre noi, suferă, compătimește cu noi, pentru că orice *neîmplinire* a noastră este și a Lui. Orice *cădere* din mântuirea noastră este *o durere* pentru El, pentru că El ne poartă în Sine pe toți și suferă pentru toți.

Privită astfel relația lui Dumnezeu cu noi, ca legătură *interioară*, ne face să vedem păcatul nu *legalist* ci *intimist*. Căci atunci când păcătuim, nu greșim în fața unei legi exterioare și impersonale ci greșim în fața iubirii lui Dumnezeu, rănindu-L pe Cel ce ne iubește cu adevărat. De aceea, *păcatul* nostru este *o îndurerare* a lui Dumnezeu. E o faptă *de profundă nesimțire* în relația noastră cu El.

Însă în acest verset avem și *perspectiva umană* asupra Patimilor Lui. Care *nu înțelege* ce se petrece cu adevărat. Pentru că, „noi socoteam a fi El în muncă și în rană și în pătimire rea”. Cu alte cuvinte, socoteam că El „e de vină”, când El, de fapt, suferea toate acestea *pentru noi* și nu *pentru El*.

În v. al 5-lea se folosesc verbe *tăioase*, dureroase pentru a indica durerile Domnului dar, în același timp, ni se vorbește despre *binele* venit prin ele:

„Dar El *a fost rănit* [ἐτραυματίσθη] pentru fărădelegile noastre și *S-a îmbolnăvit* [μεμαλάκισται] pentru păcatele noastre. Întru El ne este nouă *învățătura păcii* [παιδεία εἰρήνης] [iar] cu rana Lui noi *ne-am vindecat* [ἰάθημεν]”.

De la verbul τραυφματίζω vin *traumatism*, *traumatizat*, *traumă* din limba română. Și *trauma* e durerea provocată violent.

Pentru că chinuirea și răstignirea Domnului au fost foarte violente. El a fost *rănit* și *îmbolnăvit* de fărădelegile și păcatele noastre și nu de ale Lui. El *nu a avut păcat* dar *le-a purtat* pe ale noastre. Adică a suferit *pe nedrept* dar *în folosul* nostru.

Am socotit întotdeauna că verbele folosite în ed. BOR 1988 sunt *foarte potrivite* pentru a vorbi despre Patimile Domnului: „Dar El fusese *străpuns* pentru păcatele noastre și *zdrobit* pentru fărădelegile noastre”. Pentru că *străpuns* vorbește despre *latura interioară* a Patimilor Sale, cum *a simțit* și *trăit* Domnul durerile, pe când *zdrobit* se referă *la trupul Său*, care a fost maltratat în mod cumplit.

În *Biblia de la 1688* verbele sunt cele folosite și de noi: „Să răni" și „Să bolnăvi".

VUL folosește pe *vulneratus* și pe *adtritus*. Iar *adtritus* indică *procesul de frecare/ măcinare/ zdrobire* a ceva anume. În cazul nostru: *a trupului* Domnului. Dar și în MGK îl găsim pe *zdrobit*: ἐταλαιπωρήθη.

Al doilea verb din LXX, μεμαλάκισται, care vine de la μαλακίζομαι, ne vorbește tocmai despre constituția *fină*, delicată a trupului Domnului. Fiindcă în sufletul și în trupul Său, Hristos a trăit toate durerile lumii la cote indescriptibile.

De aceea, „între patimile suferite de Domnul pentru creaturile Lui, *cea mai de seamă* e suferința pentru *toate păcatele celor chinuiți*, care, fiindcă nu se pot uni vreodată cu El, vor pătimi fără sfârșit suferințele inexprimabile. [...] [Căci] Domnul a suferit și îndestulat [copleșit] cu negrăitele [Sale] dureri nu numai păcatele *săvârșite* de această lume, ci și pe cele *încă nefăcute*. Pe acelea *le-a iertat*, iar pe cele încă nefăcute *ne-a dat putere să le evităm*.

[Fiindcă] toată durerea suferită de orice om, de la Adam [și] până la sfârșitul veacului, toate, toate fără alegere, le-a simțit Domnul într-Însul. De aceea, ocările, ispitele, hulirile, greutățile, austeritățile, toate greutățile și muncile oamenilor au chinuit sufletul lui Iisus. Ba încă mai grozav decât cele ce le-a pătimit.

Toate necazurile mari și mici ale sufletului și trupului, venite peste toți oamenii în cursul vieții lor, până la o ușoară durere de cap, toate I-au fost cunoscute deplin. Noul Adam și Părintele duhovnicesc al tuturor oamenilor le-a simțit puternic în milostiva Lui inimă"[957].

Însă prin rănile și zdrobirea Lui pentru noi primim continuu pacea Sa duhovnicească, care este *vindecarea* noastră. Căci rănile Lui *ne vindecă continuu* de boala păcatului.

---

[957] [Sfântul] Nicodim Aghioritul, *Războiul nevăzut*, fără traducător, tipărită cu binecuvântarea PS Eftimie [Luca], Episcopul Romanului și Hușilor, Ed. Bunavestire, fără oraș, 1996, p. 157-158.

În v. al 6-lea se vorbește despre *cum eram* noi fără El. Sau despre *cum suntem*, dacă nu-L dorim: „Toți ca oile ne-am rătăcit. Omul pe calea lui s-a rătăcit. Și Domnul *L-a dat* [παρέδωκεν] pe El păcatelor noastre”.

Verbul παραδίδωμι, de unde vine παρέδωκεν, apare în NT când vine vorba despre *prinderea/ predarea* Domnului spre chinuri. Adică în Mt. 27, 2; 27, 18; Mc. 15, 1, Lc. 24, 20, In. 18, 35. Pentru că Sfinții Evangheliști *știau* care e *verbul profețit* pentru aceste evenimente.

Însă Tatăl, numit aici *Domnul*, El *L-a dat* pe Fiul păcatelor noastre și nu oamenii L-au prins și L-au omorât! Iar expresia: „*L-a dat* pe El păcatelor noastre”, o putem înțelege cu dublu sens. Dar care sensuri se întrepătrund.

Pentru că, într-o primă înțelegere, Domnul a fost Cel care L-a dat pe Fiul spre Patimă, cu împreună-acordul Fiului și al Duhului Sfânt, și astfel moartea Fiului a fost *dorită* și *acceptată* de către întreaga Treime, pe când, într-o a doua înțelegere, Fiul S-a dat pe Sine în mâinile oamenilor, pentru ca *să fie răstignit* pentru păcatele oamenilor.

Căci moartea Lui nu a fost *un accident* ci *un lucru dorit* de Hristos, pentru că întreaga Prea Sfântă Treime *a dorit* ca prin moartea Fiului *să ne vindecăm* de păcatele noastre.

Dar Crucea Lui *ne unește* pe noi, oile cele rătăcite. El, pe Cruce, face din toți *una*, pentru că Hristos moare pentru păcatele noastre, ale tuturor. El ne unește pe noi în Sine, tocmai de aceea moartea Sa e *unificatoarea* întregii umanități, după cum și Învierea Lui *ne unește* pe toți, pentru că ne umple pe toți de slava Sa cea dumnezeiască, care e bucuria noastră veșnică.

În v. al 7-lea ne întâlnim cu sfânta și tainica lucrare a Proscomidiei. Pentru că avem aici versetul de la scoaterea Agnețului: „Și El, pentru că a fost chinuit, nu Și-a deschis gura. Ca o oaie spre tăiere S-a adus și ca un miel, înainte celui care

îl tunde pe el, fără glas [ἄφωνος], așa *nu deschide* gura Lui”.

Și pentru prima dată am observat diferența între verbul la infinitiv perfect pasiv, κεκακῶσθαι, și forma de prezent a lui ἀνοίγω. Pentru că El *nu a deschis* gura Lui împotriva chinuitorilor Săi dar *nu deschide gura nici acum* împotriva hulitorilor Lui. Lucru care nu înseamnă *pasivitate*, indolență, indiferență față de cei care Îl vrăjmășesc ci *înțelegere* a lor și *respectare* a libertății lor.

Oaia și mielul ca semne ale *blândeții*. Care nu scot țipete puternice în fața morții. Căci Domnul *nu S-a opus* răstignirii Sale, pentru că El tocmai pentru aceasta venise în lume: pentru *a-i îmbrățișa* realmente pe oameni, din *interior*, învingând în umanitatea Sa orice patimă și păcat.

Iconomia mântuirii a însemnat *îndumnezeirea umanității* Sale în primul rând și nu *o revanșă* adusă păcatului. Dacă Domnul S-ar fi întrupat doar ca *să biruie* păcatul, la nivel *moral*, dar nu și *ontologic*, atunci iconomia mântuirii ar fi avut ca amprentă *moartea* Lui, suferința atroce. Însă iconomia mântuirii are drept amprentă *transfigurarea* Lui, pentru că Hristos a înviat a treia zi din morți, S-a înălțat la ceruri și șade de-a dreapta Tatălui. El nu S-a oprit la Cruce, ci prin moartea Lui, Domnul a învins în Sine moartea.

Reținem de aici, din tăcerea Lui, *cuviința nespusă* a Domnului. Cuviință pe care și noi, la altar, o trăim, atunci când pregătim Cinstitele Daruri. O tăcere sfântă…pentru că El *trăia* întreaga dramă a umanității.

În v. al 8-lea continuăm slujirea Proscomidiei: „În smerenie, judecata Lui s-a ridicat. Rudenia[958] Lui cine o va spune? Căci s-a ridicat/ s-a luat de pe pământ viața Lui! Pentru fărădelegile poporului Meu S-a adus întru moarte”.

Hristos *a acceptat* cu smerenie nedreapta Lui judecare. Dar judecata Lui s-a ridicat/ s-a

---

[958] Am preluat „rudenie” din *Biblia de la 1688*, ca un corelativ pentru τὴν γενεὰν. Dacă nu l-aş fi folosit pe *rudenie*, atunci ar fi trebuit să îl folosesc pe *generație*.

înălțat, prin ea S-a preaslăvit/ transfigurat umanitatea Sa, pentru că prin moartea Lui El a biruit păcatele, moartea și pe demoni.

De aceea, *rudenia* Lui duhovnicească e multă, pentru că toți Sfinții Lui sunt *din rudenia* Sa.

Ridicarea sau *luarea* vieții Lui de pe pământ e totuna cu *moartea* Lui pe Cruce. Numai că moartea Lui nu a fost *pentru El* ci *pentru fărădelegile noastre*. Căci El a pătimit *pentru noi* și *pentru mântuirea noastră*.

Versetul al 9-lea vorbește tot *în termenii răscumpărării* despre Hristos. Despre ce va face Hristos *pentru noi*. Pentru că: „va da pe cei răi pentru *îngroparea* Lui și pe cei bogați pentru *moartea* Lui. Căci fărădelege nu a făcut, nici [nu] s-a găsit vicleșug în gura Lui".

Moartea și îngroparea Domnului sunt pentru noi, cei răi și bogați în rele. El le-a trăit pentru noi și pentru mântuirea noastră. Însă El *nu a făcut fărădelege* și *nici nu s-a găsit/ descoperit* în gura Lui minciună, promisiune deșartă, șiretlic, viclenie. De unde rezultă că fărădelegea, pusă la cale în mod viclean, nu are nimic de-a face cu viața ortodoxă.

În v. al 10-lea se vorbește despre *transfigurarea* umanității Sale, prin învierea Sa din morți, ca despre *curățirea* Fiului de către Tatăl: „și Domnul vrea *să-L curățească* pe El de rană. [Iar] dacă sunteți dați pentru păcat, [atunci] sufletul vostru va vedea sămânță de viață-lungă. Și Domnul vrea să ia…", pentru că fraza se continuă în versetul următor.

Pentru că *umplerea* umanității Sale de slavă dumnezeiască e totuna cu *curățirea* Lui de orice rană. Și toți cei care am fost asumați de Hristos, prin credința în El, vom vedea *viață lungă*, adică *veșnică*, pentru că intimitatea cu El este veșnică.

Dumnezeu *vrea* să ne curățească și ne curățește.

Versetul următor începe tot cu ceea ce *vrea* Dumnezeu să facă în Fiul. Căci în v. al 11-lea, Domnul vrea să ia „de la durerea sufletului Lui. Să arate Lui lumina. Și să zidească [cu] înțelegere, să îndrepteze pe Cel Drept, Cel [ce] bine slujește la mulți, și păcatele lor El le *va aduce/ purta* [ἀνοίσει]”.

Însă ἀνοίσει e viitorul lui ἀναφέρω, care înseamnă *a aduce, a jertfi, a purta, a asuma*. De unde *anafora liturgică*[959]. Pentru că El *Se aduce Jertfă* și este, în același timp, *Jertfa bine-primită* în fața Tatălui.

Dar moartea Lui nu se termină *în durere* ci *în bucurie*. Pentru că El înviază plin de lumină, de slavă dumnezeiască, arătându-Se ca *făptură nouă*. De aceea, *zidirea duhovnicească* se face prin *înțelegere duhovnicească*, prin experiență mistică, prin care toți *ne îndreptăm* în fața lui Dumnezeu.

Însă toată mântuirea noastră e *consecința* bunei-slujiri a Domnului pentru noi. Căci El ne-a purtat și ne poartă pe noi, așa cum suntem, păcătoși, pentru ca *să ne curățească* pe noi de patimile noastre.

Ultimul verset, al 12-lea, vorbește despre rezultatul morții lui Hristos pentru noi: „Pentru aceea El *va moșteni* pe mulți și prăzile celor tari *va împărți*, pentru că Și-a dat *întru moarte* sufletul Lui și în[tre] cei fărădelege S-a socotit. Și El păcatele multora *a purtat* [ἀνήνεγκεν] și pentru păcatele lor *S-a dat* [παρεδόθη]”.

De unde și noi socotim Dumnezeiasca Euharistie umanitatea Lui transfigurată, unită cu dumnezeirea Lui, întru care El *ne poartă* pe toți. Și vorbim despre moartea Domnului ca despre *dare a Sa*, conștientă și voită spre moarte, pentru mântuirea noastră.

De aceea, prin tot ceea ce a făcut pentru noi, El e *moștenitorul* Împărăției Sale, pentru că ne face pe noi toți *părtași* la Împărăția Lui.

---

959 A se vedea: http://ro.wikipedia.org/wiki/Anafor%C4%83_%28liturgic%C4%83%29.

Omul și *împlinirea lui* în tratatul stăniloescian *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*

Tratatul[960] teologic al Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae de care mă voi ocupa aici a fost tipărit în 1987, la Craiova, având 392 p.[961].

Deși nu se specifică acest lucru, ediția a doua a cărții e cea din 1995[962], în două volume, și a fost *prefațată* de Părintele Profesor Dumitru Popescu[963]. Aceasta este ediția pe care o voi folosi.

A treia ediție a cărții a apărut recent, ca al 5-lea volum din *Operele* sale *complete*[964].

Consider că acest tratat al Părintelui Stăniloae a fost *neglijat* în discuția dogmatică românească și nu s-a analizat *continuitatea* lui cu cartea sa din 1943, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, deși, în *Introducere*, autorul vorbește despre aceasta în mod explicit[965].

Pentru că, în afară de *Dogmatica* sa, editată în 1978 în 3 volume (504 + 380 + 463 p.)[966], cărțile din 1943 și 1987 se pot *îmbina* și pot crea o altă Dogmatică, deși *partea* noii Dogmatici, de care ne ocupăm aici, e scrisă într-un mod mai relaxat și

---

[960] Studiu început în ziua de 15 februarie 2014 și terminat în ziua de 4 martie 2014.

[961] *Cf.* http://ro.wikipedia.org/wiki/Dumitru_St%C4%83niloae.

[962] Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. I, ed. îngrijită de Camil Marius Dădârlat, col. *Oikoumene. Mari autori creștini*, Ed. Cristal, București, 1995, 218 p. și
Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. II, ed. îngrijită de Camil Marius Dădârlat, col. *Oikoumene. Mari autori creștini*, Ed. Cristal, București, 1995, 176 p.

[963] Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Cuvânt înainte*, în Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. I, ed. cit, p. 5-8.

[964] Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, în Dumitru Stăniloae, *Opere complete*, vol. 5, Ed. Basilica, București, 2013, 776 p.

[965] Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. I, ed. cit., p. 9. Pasajul e acesta: „În cartea „*Iisus Hristos sau Restaurarea omului*" am urmărit în primul rând să prezentăm *efectul întrupării* Fiului lui Dumnezeu pentru eliberarea omului și împlinirea lui prin larga utilizare a tuturor puterilor lui. *În cartea de față* stăruim asupra faptului că Iisus Hristos, fiind Fiul lui Dumnezeu făcut om, *a unificat în Sine* toată creația cu Dumnezeu, desăvârșind și eternizând această operă a Sa".

[966] *Cf.* http://ro.wikipedia.org/wiki/Dumitru_St%C4%83niloae.

colocvial în comparație cu prima sa carte de teologie dogmatică.

Părintele Stăniloae începe discuția antropologică din acest tratat de la afirmarea omului ca făptură creată *după chipul* lui Dumnezeu, care implică *nemurirea* omului[967]. Și a fi *nemuritor* înseamnă a fi „însetat mereu de cunoaștere”[968].

Dar omul poate trăi „o nemurire chinuită”[969] în Iad, dacă preferă depărtarea de Dumnezeu sau „o nemurire a vieții”[970], ca legătură veșnică cu El. Pentru că autorul ne subliniază faptul că *împlinirea* omului e *comunională*[971] iar „dialogul direct cel mai real este *dialogul dragostei*”[972].

Așadar, pe lângă *nemurire,* Părintele Dumitru include în chipul lui Dumnezeu în om și *dialogul*. Căci „pentru acest *dialog* cu Sine ne-a creat Dumnezeu, făcându-ne *chipuri* ale Lui. A fi chip al lui Dumnezeu și a rămâne chip al Lui… înseamnă *a fi partener de dialog* al lui Dumnezeu”[973].

O a treia însușire a chipului la care el se referă e aceea *a unicității*. Pentru că fiecare dintre noi suntem o „persoană de neînlocuit”[974]. Dar suntem niște unicități cu *conștiință*, iar conștiința noastră *reflectă* starea noastră interioară[975]. Iar conștiința e în om alături de „amprenta raționalității”[976].

Bazându-se pe teologia Sfântului Atanasie cel Mare, autorul include *nemurirea sufletească* și *trupească* în chipul lui Dumnezeu din om[977]. De aceea, nu numai cei Sfinți, ci și cei păcătoși vor

---

[967] Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. I, ed. cit., p. 13.
[968] Ibidem.
[969] Idem, p. 14.
[970] Ibidem.
[971] Idem, p. 15-16.
[972] Idem, p. 19.
[973] Ibidem.
[974] Idem, p. 20
[975] Idem, p. 21.
[976] Idem, p. 25.
[977] Idem, p. 26.

învia la învierea de obște, însă păcătoșii vor fi *morți sufletește* și această stare a sufletului *o vor simți* și în trupul lor[978].

Însă, în persoana lui Hristos Cel înviat, noi am văzut „nemurirea ca plinătate de viață”[979]. Pentru că omul a fost creat de Dumnezeu „ca rațiune în trup”[980] și destinat îndumnezeirii. Iar învierea Domnului ne arată tocmai acest lucru: faptul că trupul înviază și că omul participă în integralitate la viața cu Dumnezeu[981].

Discutând însușirea chipului de a fi *nemuritor*, Părintele Dumitru vorbește despre „conștiința acută a valorii timpului”[982] pe care o are omul. Pentru că el știe că timpul e *o pregătire* a sa pentru veșnicie[983]. Omul știe *valoarea* timpului dar își știe și insuficiențele și neîmplinirile sale[984]. Știe valoarea experiențelor unice[985].

Omul dobândește „conținuturi noi” de cunoaștere în conștiința sa datorită comunicării cu semenii săi[986]. Dar comunicarea cu ceilalți și cu Dumnezeul treimic nu duce la *depersonalizarea* noastră ci la *unitatea personală*[987], care este „o unitate omnilaterală”[988] pentru autor. Adică una care îmbrățișează toate aspectele existenței. Pentru că omul e chemat *să sporească în armonia* cu Dumnezeu, cu semenii săi și cu întreaga creație[989].

Unitatea interioară a omului e, totodată, nespus de complexă[990]. Pentru că interiorul său este „un abis inepuizabil”[991] chemat la sfințenie[992]. Iar *unicitatea* personală e pentru autor *o chemare spre comuniune*, pentru că avem nevoie de ceilalți

[978] Idem, p. 28-29.
[979] Idem, p. 30.
[980] Ibidem.
[981] Ibidem.
[982] Idem, p. 33.
[983] Ibidem.
[984] Ibidem.
[985] Idem, p. 34.
[986] Idem, p. 35.
[987] Idem, p. 37.
[988] Idem, p. 40.
[989] Ibidem.
[990] Idem, p. 41.
[991] Idem, p. 42.
[992] Idem, p. 45.

pentru a ne îmbogăți interior și a ne întări în viața noastră duhovnicească[993].

Numai că, în comunicarea noastră față de alții, rămânem în continuu *incomunicabili* și la fel și ceilalți pentru noi[994]. Și autorul găsește că incomunicabilul nostru *ajută* la comunicarea dintre noi, pentru că, în absența lui, ar lipsi *nevoia* unuia față de altul[995].

Părintele Dumitru folosește aici pe *mister*[996] în loc de *taină* pentru a desemna *adâncul* omului. Și totodată accentuează *unicitatea* și *neuitarea* fiecărei persoane, care a trecut prin viața noastră[997].

În relație cu teologia Sfântului Grigorie al Nyssei, autorul definește chipul „unitatea cea mai cuprinzătoare a contrastelor"[998], pentru că este „chip *dinamic* al lui Dumnezeu…[care are] năzuința de a se ridica tot mai sus, spre modelul necreat și neschimbat"[999]. De aceea, chipul unește *libertatea* de a decide cu *responsabilitatea* pentru faptele noastre[1000].

Vorbind despre *libertate*, Părintele Stăniloae consideră libertatea *o însușire* a persoanei. Iar păcatul e, în consecință, *un atentat* la persoană, pentru că el „*slăbește* persoana"[1001]. Și el ne îndeamnă pe toți, pentru o continuă personalizare a noastră, la faptul de *a ne transcende* pe noi înșine la nesfârșit[1002]. Căci echivalentul pentru *transcenderea continuă* de sine este, în teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul, „*mișcarea neîncetată* a omului creat spre Dumnezeu"[1003].

Autorul ne dă o nouă definiție despre om, numindu-l: „o existență singular-duală"[1004]. Prin care vrea să ne spună faptul, că noi suntem

---

[993] Idem, p. 50.
[994] Ibidem.
[995] Idem, p. 51.
[996] Idem, p. 51, 52.
[997] Idem, p. 52.
[998] Idem, p. 54.
[999] Ibidem.
[1000] Ibidem.
[1001] Idem, p. 55.
[1002] Idem, p. 56.
[1003] Idem, p. 57.
[1004] Idem, p. 62.

conștienți de noi înșine, dar că propria noastră conștientizare de sine cuprinde *ceea ce știm* dar și *ceea ce nu știm* despre noi[1005]. Și pentru că ceea ce nu știm despre noi este imens, Părintele Dumitru vorbește despre *necunoscutul din noi* ca despre *un abis fără fund*[1006]. Însă abisul nostru interior nu este ceva depersonalizant ci, dimpotrivă, e *o însușire* a chipului lui Dumnezeu în om. Iar abisul nostru *se deschide* abisului lui Dumnezeu[1007], care este „abis luminos”[1008], adică slava Lui dumnezeiască.

Autorul ajunge să facă distincția dintre *fire* și *persoană*, afirmând faptul că „persoana e *singura formă* în care *există* firea umană”[1009].

După care trece la *calitățile fundamentale* ale omului, care e „o ființă *creată*, dar și *creatoare*”[1010]. Însă omul e, deopotrivă, și „o ființă *responsabilă*…îndreptată spre eshatologicul veșnic…[căci] are puterea de *a se pregăti* pentru desăvârșirea și fericirea eternă”[1011]. Dar, în tot ceea ce face, e o ființă „profund răspunzătoare” de actele sale dar și „permanent și profund solicitată”[1012]. Pentru că responsabilitatea omului e vizavi de ceea ce se va petrece cu oamenii în veșnicie[1013].

După ce tratează despre *responsabilitatea* omului vizavi de toți cei pe care i-a cunoscut în viață, Părintele Dumitru Stăniloae se întoarce la *libertatea* omului. Și afirmă în mod tranșant că suntem *responsabili* de consecințele faptelor noastre tocmai pentru că suntem *liberi*[1014]. Libertatea *face parte* din chipul lui Dumnezeu în om, dar ea trebuie *actualizată* de voința omului[1015].

Vorbind despre *crearea* sufletului, autorul nostru înclină între *traducianism* și *creaționism*[1016],

---

[1005] Ibidem.
[1006] Idem, p. 63.
[1007] Ibidem.
[1008] Idem, p. 72.
[1009] Idem, p. 71.
[1010] Idem, p. 74.
[1011] Idem, p. 75.
[1012] Idem, p. 77.
[1013] Idem, p. 79.
[1014] Idem, p. 80.
[1015] Idem, p. 81.
[1016] Idem, p. 84-86.

lăsând problema nerezolvată. După care se referă la *relația* sufletului cu trupul, sufletul fiind acela care *a organizat* trupul și *îl susține*[1017]. Și mai mult decât atât, în cazul oamenilor duhovnicești, sufletul este cel care *imprimă* în trup „o mare complexitate spirituală”[1018].

Adevărata răspundere a omului e față de Dumnezeu[1019]. De aceea, îndumnezeirea lui înseamnă *a fi plin* de slava lui Dumnezeu[1020]. Motiv pentru care, autorul vorbește despre *mântuire* ca despre *dependența* de Dumnezeu[1021].

Pe baza „aspirației nesfârșite”[1022] a omului, care nu poate fi satisfăcută de cunoașterea acestei lumi, Părintele Dumitru deduce faptul că „lumea e făcută *pentru* om”[1023]. Iar omul e creat de Dumnezeu pentru ca „*să adune* lumea în el [însuși]…ca pe o lume pe care *o depășește*, descoperind în transparența ei pe Creatorul ei și capacitatea de a-l pune pe om în legătură cu El”[1024].

De aceea, autorul nu e de acord cu Heidegger[1025], care îl considera pe om un „aruncat în lume”, un *condamnat* pe pământ, ci îl vede pe om ca pe *un pelerin spre* Dumnezeu, care nu se raportează la lume ca la realitatea ultimă[1026]. Căci Ortodoxia vede profund legătura între *dăruire* și *sfințire*[1027], în sensul că tot ce e *adus* lui Dumnezeu e *sfințit* de către El în Biserică dar și cosmosul îl vede ca pe o realitate creată, care se sfințește continuu prin slujirea Bisericii și care, în cele din urmă, va fi transfigurat deplin de către El.

Pornind de la teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul, autorul spune că omul trebuie să tindă continuu „spre dezlipirea pătimașă de

---

[1017] Idem, p. 88.
[1018] Idem, p. 92.
[1019] Idem, p. 98.
[1020] Idem, p. 99.
[1021] Idem, p. 115.
[1022] Idem, p. 124.
[1023] Ibidem.
[1024] Idem, p. 125.
[1025] A se vedea: http://ro.wikipedia.org/wiki/Martin_Heidegger.
[1026] Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. I, ed. cit., p. 125.
[1027] Ibidem.

lucruri”[1028] prin milostenie. Iar milostenia ne ajută să înțelegem lucrurile „ca *daruri* pentru alții sau ca *mijloace* prin care ne comunicăm iubirea față de ei”[1029]. Și astfel, Părintele Stăniloae ne oferă *perspectiva ortodoxă* asupra raportării noastre față de lume. Modul pozitiv și autentic de raportare la lume, care nu e privită cu ură și dispreț, care nu e minimalizată, ci e văzută ca *dar* și *spațiu generos* al comuniunii cu Dumnezeu și cu oamenii.

Începând II. 7, autorul ne vorbește despre om ca despre cel care *privește spre viitor*[1030]. Pentru că omul „niciodată nu socotește că a ajuns *la capătul* drumului, că are totul și pentru totdeauna în prezent”[1031]. Și polemizează din nou cu Heidegger, care vorbea despre om ca despre „o existență spre moarte”, spunând că omul se definește prin nădejdea lui că viața aceasta *nu e singura* pe care o poate avea[1032]. Pentru că Părintele Dumitru include în chip *nădejdea* și *aspirația spre desăvârșirea* lui Dumnezeu[1033].

Într-un context în care vorbea despre *comuniune*, el spune ceva absolut important, ca *o sinteză* a Scripturii, care are legătură directă cu împlinirea omului: „Nicăieri în Sf. Scriptură nu se spune că *fericirea* omului constă în altceva decât în *vederea* lui Dumnezeu, Care caută cu iubire la om”[1034]. Iar *vederea* lui Dumnezeu ține de *îndumnezeirea* omului. Căci omul nu se poate simți *împlinit* cu adevărat, dacă nu se sfințește continuu în relație cu Dumnezeu și cu oamenii.

Dar autorul se referă și la trecutul, nu numai la viitorul personal al omului, spunând că trecutul noastre se poate „repara” prin pocăință[1035]. Pentru că prin milostenie, pocăință și rugăciune, „generațiile din toate timpurile se pot ajuta unele pe altele să înainteze spre veșnicie și spre

---

[1028] Idem, p. 129.
[1029] Ibidem.
[1030] Idem, p. 130.
[1031] Idem, p. 130-131.
[1032] Idem, p. 131.
[1033] Ibidem.
[1034] Idem, p. 133.
[1035] Idem, p. 138.

comuniunea între ele”[1036]. Dar „prezentul e *rodnic* prin regretele trecutului, însoțite de fapte bune imediate, care dau putere hotărârii de a continua aceste fapte în viitor”[1037].

Din cap. al 3-lea, autorul îl vede pe om *în relație* cu persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat. Pentru că noi devenim *fiii lui Dumnezeu prin har* tocmai pentru că Fiul Și-a asumat firea umană și a devenit Fiu al Tatălui *și ca om*[1038]. De aceea, El este, deopotrivă, „*Fiu al Tatălui* cât și *Frate cu oamenii*”[1039].

Părintele Dumitru Stăniloae vorbește despre *asumarea umanității* în persoana Fiului ca despre „starea la care *aspiră* firea noastră autentică”[1040]. De aceea, în persoana Domnului, „umanitatea a ajuns *la culmea* ei”[1041] de împlinire ontologică. Pentru că „Apostolii au cunoscut în trupul lui Hristos cel înviat, trupul Lui [de] dinainte de moarte, dar ridicat la cea mai luminoasă slavă, transparență și frumusețe duhovnicească”[1042].

Însă, *sensul final* al umanității e acela al „comuniunii universale”[1043]. Când „cei buni se vor face…deplin transparenți prin trupuri, iar cei răi își vor arăta…opacitatea lor…întunecoasă spiritual, egală cu însingurarea lor”[1044].

Numai că, pentru a ajunge să vorbim despre *transfigurare*, trebuie să vorbim despre *intimizarea* cu Dumnezeu prin Sfintele Taine ale Bisericii[1045], căreia autorul îi dedică un capitol. Sfântul Botez îl face pe om „deplin personalizat și deschis comunicării cu Sfânta Treime și cu semenii”[1046]. Sfânta Mirungere *ne întărește* în starea de *înfiere*[1047]. Prin Sfânta Euharistie, unirea noastră cu

---

[1036] Ibidem.
[1037] Idem, p. 139.
[1038] Idem, p. 147.
[1039] Idem, p. 149, 151.
[1040] Idem, p. 167-168.
[1041] Idem, p. 168.
[1042] Idem, p. 197.
[1043] Idem, p. 200.
[1044] Ibidem.
[1045] Idem, p. 203.
[1046] Ibidem.
[1047] Idem, p. 204.

Hristos atinge „treapta cea mai înaltă”, pentru că primim în noi Trupul și Sângele lui Hristos unite cu dumnezeirea Lui[1048]. Sfânta Spovedanie este trecerea peste *piedica* păcatului pentru comuniunea cu Dumnezeu[1049].

Iar după capitolul sacramentologic, Părintele Stăniloae se întoarce la atmosfera veșniciei, unde oamenii mântuiți vor fi „într-o relație *foarte apropiată* aceleia în care se află persoanele Sfintei Treimi”[1050]. Însă comuniunea Sfinților este comuniunea celor diferiți și foarte personali, pentru că „persoana aduce „modul” ei *propriu* și *unic* în activarea naturii comune”[1051].

Împărăția lui Dumnezeu este *comuniunea* persoanelor sfinte cu Dumnezeu pentru că e *împlinirea ontologică* a oamenilor. Căci „Dumnezeu a dat lumii ca scop *unitatea ei* în El”[1052]. Și lumea tinde spre *unitate* pentru că e creația Dumnezeului treimic, Care e Dumnezeul iubirii și al comuniunii[1053].

Dar Dumnezeu cere de la noi nu numai unitatea *dintre* oameni ci și pe cea *din interiorul* oamenilor, între trup și suflet. Despre care Părintele Dumitru Stăniloae spune că „e o mare taină”[1054]. Pentru că *unitatea* persoanei nu e o simplă compoziție între două elemente diferite ci „o unitate și o unicitate nerepetată”[1055].

Apoi, din aceea că trupul nu poate trăi după despărțirea de suflet, autorul nostru trage concluzia că sufletul e „temelia formatoare”[1056] a trupului. Însă sufletul și trupul nostru „încep să existe deodată”[1057] și „au ca *temelie ultimă* a lor *puterea* și *intenția* lui Dumnezeu, Care voiește să aducă o

---

[1048] Ibidem.
[1049] Idem, p. 205.
[1050] Idem, p. 211.
[1051] Ibidem.
[1052] Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. II, ed. cit., p. 55.
[1053] Ibidem.
[1054] Idem, p. 98.
[1055] Ibidem.
[1056] Idem, p. 99.
[1057] Ibidem.

persoană nouă, nerepetată, pe lume”[1058]. De aceea, materia este pentru suflet[1059], pentru că materia trupului nostru se înduhovnicește datorită relației mistice a sufletului nostru cu Dumnezeu.

În concluzie, în ciuda tratării *greoaie* și *repetitive* a subiectului de către autor, fără *cursivitatea necesară* pentru un astfel de demers teologic, tratatul Părintelui Dumitru Stăniloae a reliefat din plin *dinamismul* chipului lui Dumnezeu în om și perspectiva *unitară* a împlinii umane. Omul se împlinește pe sine în viața Bisericii și are ca sens *transfigurarea personală* în relație cu Dumnezeul treimic. Pentru că întreaga umanitate e chemată la *comuniunea veșnică* cu Dumnezeu întru Împărăția Sa.

[1058] Ibidem.
[1059] Idem, p. 102-103.

Bibliografia
(în ordinea apariției textuale)

BibleWorks 0.7.
(http://www.bibleworks.com/)

Ion Zamfirescu, *Spiritualități românești*, Ed. M.[onitorul] O.[ficial], Imprimeria Națională, București,1941, 462 p.

[Sfântul] Hippolyti, *De duodecim Apostolis*, în PG 10.

N.[icolae] Iorga, *Concepția românească a Ortodoxiei* (conferință ținută în ziua de 13 ianuarie 1940 la *Societatea „Femeilor ortodoxe”*), Ed. România, București, 1940, 32 p.

Nichifor Crainic, *Patria noastră ecumenică*, în Rev. *Gândirea* (XX), nr. 5, mai 1941.

Idem, *Providența în istorie*, în Rev. *Gândirea* (XXI), nr. 1, ianuarie 1942.

Idem, *Sufletul românesc*, în Rev. *Gândirea* (XXI), nr. 7, august-septembrie 1942.

Idem, *Transfigurarea românismului*, în Rev. *Gândirea* (XXII), nr. 4, aprilie 1943.

Sextil Pușcariu, *Istoria literaturii române. Epoca veche*, ediție îngrijită de Magdalena Vulpe, postfață de Dan C. Mihăilescu, Ed. Eminescu, București, 1987.

Simion Mehedinți, *Creștinismul românesc*. Adaos la *Caracterizarea entnografică a poporului român*, cu pref. de Dumitru Muster, ed. îngrijită de Dora Mezdrea, Ed. Fundația Anastasia, București, 1995, 234 p.

Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, vol. II, *Spațiul mioritic*, Ed. Humanitas, București, 1994.

Dumitru Stăniloae, *Reflecții despre spiritualitatea poporului român*, Ed. Elion, București, 2002.

Idem, *Națiune și Creștinism*, ediție, text stabilit, studiu introd. și note de Constantin Schifirneț, Ed. Elion, București, 2003.

Mircea Eliade, *Lucrurile de taină. Eseuri*, ed. îngrij., note și pref. de Emil Manu, Ed. Eminescu, București, 1995.

Dan Zamfirescu, *Ortodoxie și Romano-Catolicism în specificul existenței lor istorice*, Ed. Roza Vânturilor, București, 1992, 349 p.

Mihai Eminescu, *Publicistică. Referiri istorice și istoriografice*, Ed. Cartea moldovenească, Chișinău, 1990.

Sabina Fati, *Interviu cu istoricul Neagu Djuvara. „România a rămas în urmă și fiindcă e ortodoxă"*, 19 noiembrie 2010, în *România liberă* cf. http://www.romanialibera.ro/opinii/interviuri/djuvara-romania-a-ramas-in-urma-si-fiindca-e-ortodoxa-206469-pagina1.html#top_articol.

Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, ed. revăzută și augmentată, trad. de Florin Chirițescu și Dan Petrescu, cu o scrisoare de la Mircea Eliade și o postfață de Sorin Antohi, Ed. Nemira, București, 1995.

Ionuț Vulpescu, *Discursul pe care l-am ținut în cadrul dezbaterii "120 de ani de social-democrație în România", organizată de Clubul de la București*, cf.
http://ionutvulpescu.wordpress.com/2013/04/18/discursul-pe-care-l-am-tinut-cu-prilejul-

aniversarii-a-120-de-ani-de-social-democratie-in-romania-dezbatere-organizata-de-clubul-de-la-bucuresti/.

Avocat Dimitrios Apostolidis, *Sfântul Constantin cel Mare, cel întocmai cu Apostolii,* trad. din lb. gr. de Pr. Ion Andrei Țârlescu, Ed. Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2013, 367 p.

Molitfelnic, tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvântarea PFP Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. IBMBOR, București, 2002, 754 p. [*Molitfelnic, ed. BOR 2002, p.*]

Ευχολογιον το Μεγα, ed. Ierom. Σπυριδωνος Ζερβος, Βενετια/ Veneția, 1891, 696 p. [*Evhologhionul cel Mare, ed. 1891, p.*]

Arhieraticon, tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvântarea PFP Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. IBMBOR, București, 1993.

Liturghier, tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvântarea PFP Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. IBMO, București, 2012.

http://www.patriarhia.ro/ro/documente/489_2006.html

http://www.cdep.ro/proiecte/2009/600/30/0/se630.pdf

http://www.cdep.ro/proiecte/2009/600/30/0/cd630_09.pdf

http://www.cdep.ro/proiecte/2009/600/30/0/cerere630rx.pdf

http://www.isp.org.ro/conferinta/traian-basescu-reforma-institutionala-statului-stat-

asistential-stat-minimal-stat-eficien; http://www.mediafax.ro/politic/geoana-romania-nu-este-un-stat-social-ci-un-stat-minimal-7726868

http://www.hotnews.ro/stiri-politic-8121603-adrian-nastase-avem-nevoie-stat-social-nu-unul-construit-jurul-clanului-basescu.htm

Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, ed. a II-a, Ed. IBMBOR, București, 1996.

http://www.basilica.ro/stiri/te_deum_la_inceputul_vizitei_canonice_a_patriarhului_romaniei_in_episcopia_oradiei_9102.html.

http://www.patriarhia.ro/ro/documente/489_2006.html

http://www.valeaplopului.com/

http://jurnalul.ro/campaniile-jurnalul/descoperirea-romaniei-08/manastirea-din-buza-padurii-128814.html

http://www.business24.ro/fonduri-europene/accesare-fonduri-europene/ponta-nu-sunt-sanse-mari-sa-atragem-fonduri-ue-de-3-5-mil-euro-1513759

Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1988 [Reeditarea ediției de la 1688].

Bucoavna. Bălgrad 1699, ediţie critică, tipărită din inţiativa şi cu binecuvântarea PS Emilian, Episcop al Alba Iuliei, Ed. Episcopia Ortodoxă Română Alba Iulia, 1989, 390 p.

http://cimec.ro/Carte/cartev/s17004e1.htm

Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia. Cosmosul şi sufletul, chipuri ale Bisericii*, introd.,

trad., note şi două studii de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2000.

Conciliorum Oecumenicorum Decreta, cuarantibus Josepho Alberigo, Josepho A. Dossetti Perikle – P. Joannou Claudio Leonardi – Paulo Prodi, consultante Huberto Jedin, editio tertia, Ed. Instituto per le scienze religiose, Bologna, 1972, 1690 p.

Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2005, 442 p.

Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, ed. a 2-a, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1997, 251 p.

Ceaslov, ed. a II-a, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1993.

Cuviosul Siluan Athonitul, *Între iadul deznădejdii şi iadul smereniei. Însemnări duhovniceşti*, ed. a II-a, revizuită şi adăugită, cu studiu introd. şi trad. de Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1997.

Sfântul Teodor Studitul, *Iisus Hristos, prototip al icoanei Sale. Tratatele contra iconomahilor*, studiu introd. şi trad. de Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis şi Sfânta Mănăstire Ioan Botezătorul, Alba Iulia, 1994.

Mihaela Palade, *Iconoclasmul în actualitate. De la „moartea lui Dumnezeu” la moartea artei*, Ed. Sofia, Bucureşti, 2005.

Sfântul Ioan Gură de Aur, *Scrieri. Partea a treia. Omilii la Matei*, trad., introd., indici şi note de Pr. D.[umitru] Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1994.

Sfântul Simeon Noul Teolog, *Viaţa şi opera. Scrieri IV*, introd. şi trad. de Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2006.

Liturghier, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2000.

† Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Anul comemorativ al Părintelui Dumitru Stăniloae (30 ianuarie 2013)*, *cf.* http://www.patriarhia.ro/ro/patriarhul/02msg30ian2013.html.

Lidia Stăniloae, la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Iași, *cf.* http://www.basilica.ro/stiri/lidia-staniloae-la-facultatea-de-teologie-ortodoxa-din-iasi_6933.html.

Lidia Stăniloae, *La ziua de naștere a tatălui meu, părintele Dumitru Stăniloae*, în *Lumina de duminică*, 15 noiembrie 2009, *cf.* http://ziarullumina.ro/biografii-luminoase/la-ziua-de-nastere-tatalui-meu-parintele-dumitru-staniloae.

Lidia Ionescu Stăniloae, *„Lumina faptei din lumina cuvântului". Împreună cu tatăl meu, Dumitru Stăniloae*, în col. Memorii/ Jurnale/ Convorbiri, Ed. Humanitas, București, 2000.

Diac. George Aniculoaie, *Amintiri despre părintele Dumitru Stăniloae*, în *Lumina de duminică*, 16 noiembrie 2008, *cf.* http://ziarullumina.ro/interviu/amintiri-despre-parintele-dumitru-staniloae.

Silviu Dascălu, *17 ani de la trecerea la veşnicie. La mormântul părintelui Stăniloae*, în *Lumina*, 11 octombrie 2010, *cf.* http://ziarullumina.ro/actualitate-religioasa/la-mormantul-parintelui-staniloae.

Pr. Conf. Dr. Constantin Necula, *Hristos Domnul – izbăvirea de mediocritate*, Iași, 23 aprilie 2013, *cf.*
http://www.youtube.com/watch?v=pOyYTNX19no.

[Pr.] Vasile Dunca, *Nebunie și cumințenie*, Ed. Agnos, Sibiu, 2004.

Pr. Vasile Gordon, *Cât rămânem în dragoste, nu putem greși*. Interviu luat de Claudiu Târziu pentru *Formula AS*, nr. 1058/ 2013, cf.
http://www.formula-as.ro/2013/1058/spiritualitate-39/pr-vasile-gordon-cat-ramanem-in-dragoste-nu-putem-gresi-16136.

Pr. Prof. Acad. Dumitru Popescu, *Hristos. Biserică. Misiune. Relevanța misiunii Bisericii în lumea contemporană*, Ed. Arhiepiscopiei Dunării de Jos, Galați, 2011.

Alte mărturii despre Părintele Arsenie Boca, vol. 3, col. *Ortopraxia*, Ed. Agaton, Făgăraș, 2008, 125 p.

Joseph Ratzinger/ Papa Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, trad. din lb. germ. de Alexandru Mihăilescu, Ed. Rao International Publishing Company, București, 2010, 344 p.

http://www.repubblica.it/cultura/2013/10/01/news/pope_s_conversation_with_scalfari_english-67643118/

[Pr. Prof. Dr.] George Remete, *Suferința omului și iubirea lui Dumnezeu. O introducere – ediția a II-a, revizuită și adăugită –*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2006, 148 p.

http://www.fto.ro/detail/58/pr-prof-univ-dr-gheorghe-remete.html

Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, trad., pref. și note de Teodor Baconsky, Ed. Anastasia, București, 1993, 197 p.

Pavel Florenski, *Dogmatică și dogmatism. Studii și eseuri teologice*, trad. din lb. rusă, pref. și note de Elena Dulgheru, Ed. Anastasia, București, 1998, 341 p.

Panayotis Nellas, *Hristos, Dreptatea lui Dumnezeu și îndreptarea noastră – pentru o soteriologie ortodoxă*, trad. de Pr. Prof. [Dr.] Ioan Ică sr., Ed. Deisis, Sibiu, 2012, 362 p.

[Pr. Prof. Acad. Dr.] Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, ed. a II-a, Ed. Omniscop, Craiova, 1993, 430 p. [Prima ediție este: Sibiu, 1943].

[Pr. Prof. Acad. Dr.] Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, ed. îngrijiă de Monica Dumitrescu, Ed. Anastasia, București, 1993, 285 p.

ÎPS Prof. Acad. Dr. Irineu Popa, *Responsabilitatea episcopului față de harul arhieriei sale și față de hirotoniții săi*, în rev. *Mitropolia Olteniei* LXIII (2011), nr. 5-8, p. 7-20.

Părintele Constantin Galeriu, *Tâlcuiri la mari praznice de peste an. 22 de modele omiletice*, ed. îngrij. de Monica Dumitrescu, Ed. Anastasia, București, 2012 [reed. a ed. din 2001], 179 p.

Pr. Prof. Dr. Ștefan Buchiu, *Părintele Dumitru Stăniloae – teolog al iubirii dumnezeiești (triadologie – hristologie – pnevmatologie)*, în *Implicațiile pastorale și misionare ale teologiei mistice a Părintelui Dumitru Stăniloae*, Ed. *Cuvântul Vieții* a Mitropoliei Munteniei și Dobrogei, București, 2013, p. 9-44.

Marius David Cruceru, *Înconjurînd Muntele Fericirilor. O abordare periegetică a Predicii de pe Munte*, Ed. Ratio et Revelatio, Oradea, 2013, 254 p.

Apologetica ortodoxă, vol. I, (curs universitar), [scris și] coord. de Adrian Lemeni, Pr. Răzvan Ionescu, Diac. Sorin Mihalache și Cristinel Ioja, Ed. Basilica, București, 2013, 327 p.

[Pr. Prof. Dr.] Ștefan Buchiu, *Dumnezeu Creatorul și Proniatorul lumii, punct de convergență între religiile monoteiste*, în Nicolae Achimescu (coordonator), *Omagiu Domnului Profesor Universitar Dr. Remus Rus*, Ed. Presa universitară clujeană, Cluj-Napoca, 2012, p. 53-60.

Vasile Cristescu, *Antropologia și fundamentarea ei hristologică la Wolfhart Pannenberg și Dumitru Stăniloae*, ed. a II-a, [teză doctorală], Ed. Trinitas, Iași, 2006, 407 p.

E.[dward] Schillebeeckx, *Christ, the Sacrament of the Encounter with God*, Pub. Rowman & Littlefield, Lanham (Maryland), 1963, 222 p.

Emil Brunner, *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*, *Dogmatics*, vol. II, translated by Olive Wyon, Pub. The Westminster Press, Philadelphia, 1952, 386 p.

Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre iubirea trupurilor*, trad. și note de Pr. Marcel Hancheș, în rev. *Altarul Banatului* 2010 (XXI [LX]), nr. 7-9, p. 134-146.

Conf. Dr. Cristinel Ioja, *Homo economicus. Iisus Hristos, sensul creației și insuficiențele purului biologism*, Ed. Marineasa, Timișoara, 2010, 335 p.

Pr. Prof. Dr. Ion Popescu, *Temeiurile teologice ale misiunii Bisericii*, p. 97-104 în *Revelație, dogmă și spiritualitate în perspectiva misiunii Bisericii. Al III-lea Colocviu Național de Teologie Dogmatică Ortodoxă, Cluj-Napoca, 25-26 mai 2010*, ed. îngrijită de Pr. Prof. Dr. Valer Bel și Pr. Asist. Dr. Cristian Sonea, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2011, 400 p.

Prof. Dr. Jürgen Moltmann, *Dumnezeu-Tatăl și viața Sfintei Treimi*, p. 22-39 în *Dumnezeu-Tatăl și viața Preasfintei Treimi*, vol. coord. de Pr. Prof. Dr. Ștefan Buchiu și Pr. Asist. Dr. Sorin Șelaru, Ed. Trinitas, București, 2010, 400 p.

[Papa] Benedict al XVI-lea, *Verbum Domini*, col. *Documente*, vol. 74, Ed. Presa Bună, Iași, 2010, 167 p.

Pr. Prof. Dr. Vasile Citirigă, *Sfintele Taine, consecințe ale unirii firii divine cu firea umană în persoana lui Hristos*, p. 320-336 în *Simpozionul internațional „Sfintele Taine și familia creștină”, 17-19 octombrie 2011, Mănăstirea „Acoperământul Maicii Domnului”, Dorna-Arini*, Ed. Vasiliana ’98, Sibiu-Iași, 2012, 498 p.

Arhim. Hrisostom Rădășanu, *Robi, prieteni, frați sau despre inevitabilul Hristos*, art. din 29 martie 2011 (zi de marți), cf.

http://www.doxologia.ro/puncte-de-vedere/robi-prieteni-frati-despre-inevitabilul-hristos.

Pr. Prof. Univ. Dr. Valer Bel, *Curs [de] Teologie Dogmatică, Anul III, Semestrul I*, în format PDF, 114 p., editat online în ziua de 24 ianuarie 2012.

Downloadat de aici:

http://ot.ubbcluj.ro/sites/default/files/discipline/bel_valer/an3sem1_dogma_curs.pdf.

Pr. Prof. Univ. Dr. Valer Bel, *Curs de Teologie fundamentală și Dogmatică*, II, în format PDF, 232 p., editat online în ziua de 4 aprilie 2012. Downloadat de aici:

http://ot.ubbcluj.ro/sites/default/files/discipline/bel_valer/an4_dogm_curs.pdf.

Pr. Dr. Vasile Citirigă, *Preoția credincioșilor în Biserică și societate*, Ed. Ex Ponto, Constanța, 2004, 255 p.

Martin Luther, *Scrieri*, vol. II, trad. și note de Petru Forna, prefață și introduceri de Daniel Zikeli, Ed. Logos, Cluj-Napoca, 2006, 346 p.

Mineiul lunei lui ianuarie, ed. BOR 1873, 516 p.

Sfânta Scriptură, ed. BOR 1988.

Sfântul Atansie cel Mare, *Scrieri. Partea I. Cuvânt împotriva elinilor. Cuvânt despre Întruparea Cuvântului. Trei Cuvinte împotriva arienilor*, în col. PSB, vol. 15, traducere din grecește, introd. și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 1987, 415 p.

Diac. Ioan I. Ică jr., *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului – integrala comentariilor liturgice bizantine. Studii și texte*, Ed. Deisis, Sibiu, 2011, 490 p.

A Fericitului Theodorit, Episcopul Cirului, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, trad. din lb. gr. veche și note de Adrian Tănăsescu-Vlas, Ed. Sofia și Cartea Ortodoxă, București, 2006, 164 p.

Sfântul Marcu Evghenicul, *Opere*, vol. I, introd., note și trad. de Marcel Hancheș, Ed. Pateres, București, 2009, 664 p.

[Sfântul] Fotie al Constantinopolului, *Mistagogia Duhului Sfânt. Exegeze la Evanghelii*,

ediție bilingvă, trad. de Oana Coman, studiu introd. și tabel cronologic de Ionuț-Alexandru Tudorie, note explicative de Oana Coman, Ionuț-Alexandru Tudorie și Adrian Muraru, ediție îngrijită de Adrian Muraru, Ed. Polirom, Iași, 2013, 637 p.

Karl Barth, *Church Dogmatics*, Volume 1, *The Doctrine of the Word of God*, Part One, Edited by Rev. Prof. G. W. Bromiley, D. Litt., D. D. and Rev. Prof. T. F. Torrance, D. Litt., D. D., D. Theol., Pub. T. & T. Clark Ltd., Edinburgh, 1975, 503 p.

Pr. Prof. D.[umitru] Stăniloae, *Relațiile treimice și viața Bisericii*, în rev. *Ortodoxia* (XVI) 1964, nr. 4, p. 503-525.

Idem, *Sfânta Treime, structura supremei iubiri*, în rev. *Studii Teologice* 1970, nr. 5-6, p. 333-355.

Idem, *Natura sinodicității*, în rev. *Studii Teologice* 1977, nr. 9-10, p. 605-614.

Idem, *Transparența Bisericii în viața sacramentală*, în rev. *Ortodoxia* 1970, nr. 4, p. 501-516.

Jean Calvin, *Institutio Christianae Religionis/ Învățătura Religiei Creștine*, vol. 2, trad. din lb. engl. de Elena Jorj și Daniel Tomuleț, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2003, 916 p.

Johanne Calvino, *Institutio Christianae Religionis*, Apud Iacobum Stoer, Genevae, M. DC. XVIII [1618], 541 f. + index.

http://ro.orthodoxwiki.org/Ciprian_al_Cartaginei

Sancti Thascii Caecilii Cypriani, Episcopi Carthaginensis et Martyris, *De unitate Ecclesiae*, PL 4, col. 493-520.

ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, Ἀρχιεπισκòπου Καισαρεìας, Καπαδοκìας, ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΠΝΕΥΜΑΤΟΣ, πρòς τòν ἔν ἁγίοις Ἀμφιλόχιον ἐπίσκοπον Ἰκονίου en Basile de Césarée, *Traité du Saint-Esprit*, texte grec, introduction, traduction et notes de Benoit Pruche O. P., SC 17, Éditions du Cerf, Paris, 1947, p. 106-260.

Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, în Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri. Partea a III-a. Despre Sfântul Duh. Corespondență (Epistole)*, trad., introd., note și indici de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu şi Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, PSB 12, Ed. IBMBOR, București, 1988, p. 17-92.

Ciprian Simuț, *Politica ispășirii. Aspecte politice ale doctrinei ispășirii*, editare teologică de Corneliu Simuţ, editare literară de Ramona Simuţ, Ed. Universității Emanuel, Oradea, 2011, 168 p.

Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, ed. a II-a, Ed. IBMBOR, București, 1997, 308 p.

Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și Mistica*, ed. IBMBOR, București, 1992, 319 p.

Emil Bartoş, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae*, (teză doctorală), Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2002, 469 p.

† Daniel [Ciobotea], Mitropolitul Moldovei şi Bucovinei, *Dăruire și dăinuire. Raze și chipuri de lumină din istoria și spiritualitatea românilor* – ediția a doua, revăzută și completată – Ed. Trinitas, Iași, 2005, 431 p.

Preot Prof. Dr. Sterea Tache, *Cosmologia și antropologia Părintelui Dumitru Stăniloae – recuperarea viziunii teologiei patristice despre om și lume*, în *Implicațiile pastorale și misionare ale*

teologiei mistice a Părintelui Dumitru Stăniloae, Ed. Cuvântul Vieții a Mitropoliei Munteniei și Dobrogei, București, 2013, p. 45-65.

[Sfântul] Nicodim Aghioritul, *Războiul nevăzut*, fără traducător, tipărită cu binecuvântarea PS Eftimie [Luca], Episcopul Romanului și Hușilor, Ed. Bunavestire, fără oraș, 1996, 232 p.

http://ro.wikipedia.org/wiki/Anafor%C4%83_%28liturgic%C4%83%29

http://ro.wikipedia.org/wiki/Dumitru_St%C4%83niloae

Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. I, ed. îngrijită de Camil Marius Dădârlat, col. *Oikoumene. Mari autori creștini*, Ed. Cristal, București, 1995, 218 p.

Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. II, ed. îngrijită de Camil Marius Dădârlat, col. *Oikoumene. Mari autori creștini*, Ed. Cristal, București, 1995, 176 p.

Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Cuvânt înainte*, p. 5-8, în Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. I, ed. îngrijită de Camil Marius Dădârlat, col. *Oikoumene. Mari autori creștini*, Ed. Cristal, București, 1995.

Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, în Dumitru Stăniloae, *Opere complete*, vol. 5, Ed. Basilica, București, 2013, 776 p.

http://ro.wikipedia.org/wiki/Martin_Heidegger

Cuprins

(Cartea a început să fie *alcătuită* în ziua de 21 martie 2013)

Fresca de pe coperta primă e una de secol 14 și se regăsește la Mănăstirea Visoki Dečani din Serbia[1060].

[1060] Preluată din locația: http://www.kosovo.net/freske/img19.jpg.



Pr. Dr. Dorin Octavian Picioruș